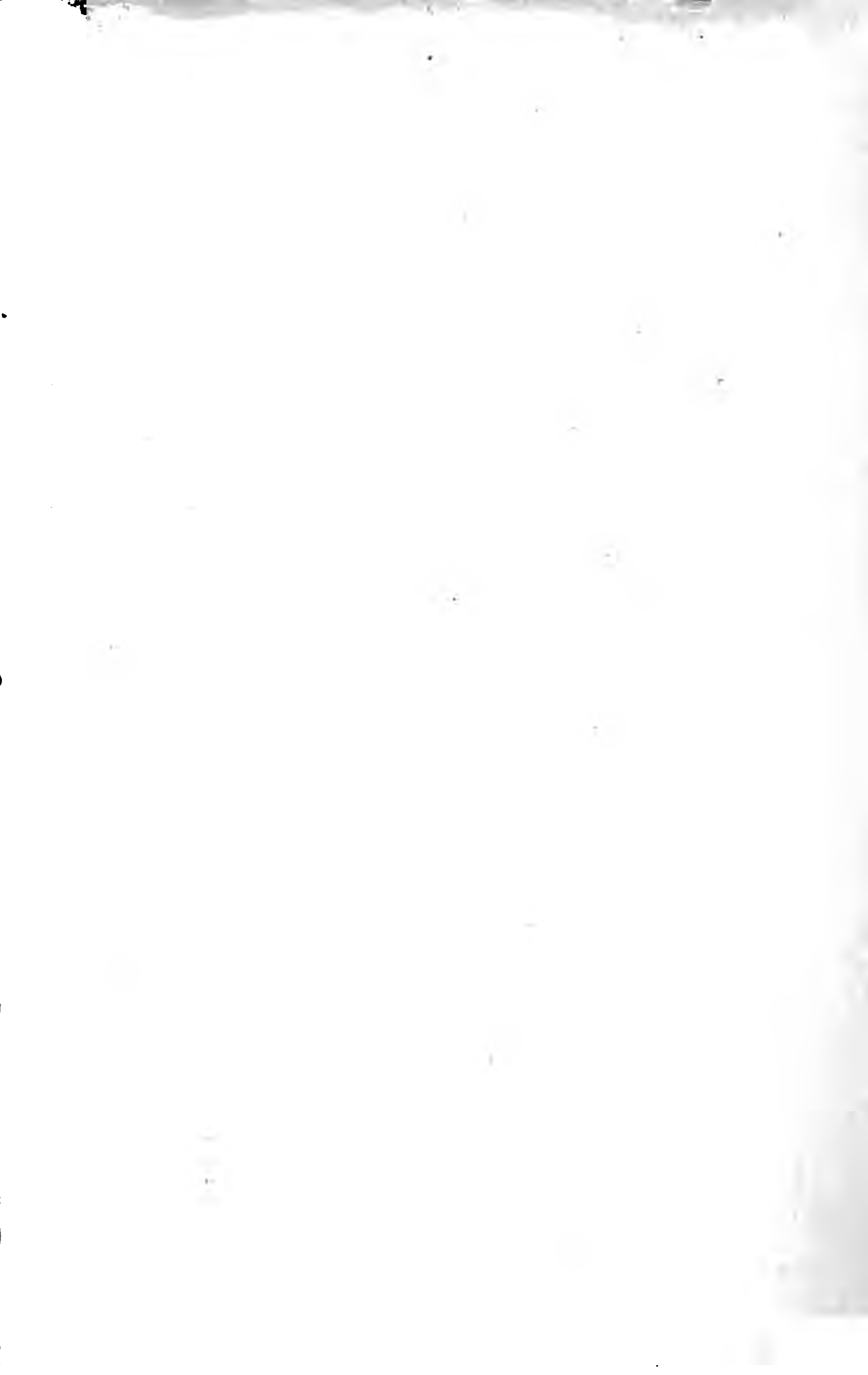
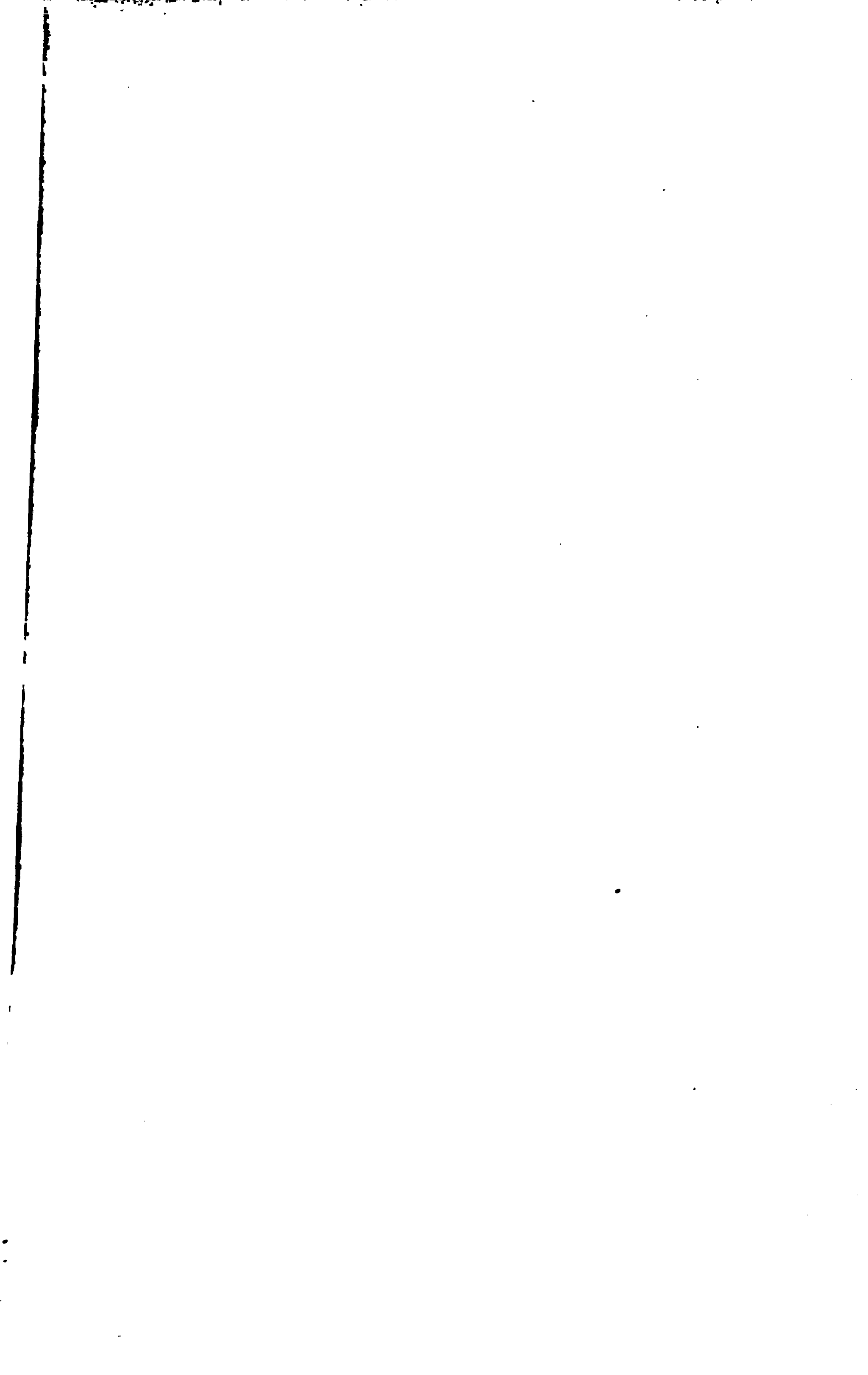










Elemente der Philosophie.

Von

Dr. Georg Hagemann,
Docent der Philosophie an der Akademie zu Münster.

Dritte Auflage.

II.
Metaphysik.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1875.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis*, Mo.

Metaphysik.

Ein Leitfaden

für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte.

Von

Dr. Georg Hagemann,
Docent der Philosophie an der Akademie zu Münster.

Dritte, durchgesehene und vermehrte Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1875.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

Einleitung.

Erster Theil.

Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

I. Die metaphysischen Kategorien.

A. Das Sein.

B. Das Wesen.

C. Das Wirken.

II. Die metaphysischen Principien.

A. Das Gesetz des Widerspruches.

B. Das Gesetz der Ursächlichkeit.

Zweiter Theil.

Specielle Metaphysik.

I. Immanente Weltbetrachtung.

A. Allgemeine Untersuchungen über die empirische Wirklichkeit.

B. Rationelle Kosmologie.

a) Das anorganische Körperwesen.

b) Das organische Körperwesen.

C. Rationelle Anthropologie.

a) Der Leib.

b) Die Seele.

1. Das Wesen der Menschenseele.

2. Verhältniß der Seele zum Leibe.

3. Ursprung und Fortdauer der Seele.

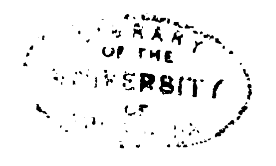
II. Transscendente Weltbetrachtung oder natürliche Theologie.

A. Das Dasein Gottes.

a) Negativer Erweis des Daseins Gottes.

b) Positive Beweise für das Dasein Gottes.

B. Das Wesen Gottes.



Einleitung.

§. 1. Begriff und Aufgabe.

1. Unsere Erkenntnißthätigkeit beginnt mit dem Nächstliegenden, sinnlich Gegebenen, und schreitet dann zu dem Tieferliegenden, Uebersinnlichen fort. Zu diesem Fortschreiten bewegt den Menschengeist ein inneres Bedürfniß. Ein wißbegieriger Geist, wie er ist, wird er nicht befriedigt durch die Erkenntniß der bloßen Erscheinungen und Thatsachen; das innerste Wesen der Erscheinungen, Grund und Ziel der Dinge will er erfassen. So wird der Denkgeist durch seine Natur von der Wissenschaft des Sinnlichen zu der des Uebersinnlichen, von der Physik (im weiteren Sinne) zur Metaphysik fortgetrieben.

2. Der Name „Metaphysik" verdankt seinen Ursprung wahrscheinlich dem Andronikus von Rhodus, einem Sammler und Ordner der Aristotelischen Schriften. Dieser ließ nämlich auf die Aristotelischen Schriften über die Natur diejenigen folgen, welche das Sein im Allgemeinen, insbesondere die Ursachen desselben behandeln, und gab dieser Sammlung verschiedener, theilweise unvollständiger Abhandlungen den Titel: τὰ μετὰ τὰ φυσικά, d. h. Schriften, welche auf die physischen folgen. Da nun diese Schriften sich gerade mit dem befassen, was über die physischen Erscheinungen hinausliegt, so hat man das Wort Metaphysik in veränderter Bedeutung (μετά nicht im Sinne von post, sondern von trans) genommen und es auf diese Weise ganz passend zur Bezeichnung derjenigen Wissenschaft gewählt, welche das Transscendente, Uebersinnliche zum Gegenstande hat. Hiernach ist „Metaphysik" die Wissenschaft von Demjenigen, was hinter und über den physischen, sinnfälligen Erscheinungen liegt.

3. Diese Namenserklärung gewährt indeß noch keine hinreichende Einsicht in das Wesen und die Aufgabe unserer Wissenschaft und läßt es insbesondere unentschieden, ob ihr eine Berechtigung unter den übrigen Wissenschaften zukomme. Zu dem Ende hat die Sacherklärung der

Metaphysik nachzuweisen, daß hier ein Erkenntnißobject vorliegt, welches sich von den Gegenständen aller übrigen Wissenschaften scharf unterscheidet, und welches zugleich für unsere Erkenntnißkräfte nicht zu hoch liegt. Nun hat uns schon die allgemeine Einleitung in die Philosophie gezeigt, daß die Erfahrungswissenschaften, welche die sinnfällige Welt der Erscheinungen und Veränderungen zum Gegenstande haben, auf Voraussetzungen beruhen, die sie innerhalb ihres eigenen Gebietes nicht beweisen können. Daher treiben die exacten Wissenschaften über sich hinaus zu einer höheren, für sie grundlegenden Wissenschaft; sie weisen auf ein Gebiet hin, das sie selbst nicht bearbeiten können, aber anerkennen müssen. Dieses ist das Gebiet des Uebersinnlichen, welches hinter und über der Erscheinungswelt liegt. Dieses Uebersinnliche ist zunächst das den Sinnen verborgene Wesen der Dinge oder das Was derselben, weiterhin der Grund, wodurch sie ihr Dasein haben, oder das Woher, endlich der Zweck, wofür sie in's Dasein gesetzt sind, oder das Wozu. Keine andere natürliche Wissenschaft befaßt sich mit diesen Fragen als nur die Philosophie, und von den philosophischen Disciplinen speciell die Metaphysik, welche eben die Centralwissenschaft der Philosophie, die Philosophie im engern Sinne bildet. Folglich gibt es ein Object für unsere Wissenschaft, und diese ist eine mögliche und berechtigte Wissenschaft, wenn ihr Object dem Menschengeiste erreichbar ist.

4. Demnach ist es eine unumgängliche Vorfrage der Metaphysik, ob wir im Stande sind, Wesen, Grund und Ziel der sinnfälligen Dinge zu erkennen. Immanuel Kant hat diese Frage verneinend beantwortet und als Resultat seiner „kritischen" Untersuchungen aufgestellt, daß es für uns nur ein Wissen um sinnliche Erscheinungen, nicht aber um das Wesen der erscheinenden Dinge oder um das „Ding an sich" gebe, daß also die Metaphysik (in dem angegebenen Sinne) wenigstens als reale Wissenschaft unmöglich sei. Wir haben in der Noëtik das entgegengesetzte Ergebniß dargelegt, daß unsere Erkenntniß der Wahrheit sich nicht auf die Erscheinungen beschränkt, sondern auf das Wesen der erscheinenden und übersinnlicher Dinge geht; ein Ergebniß, welches ganz zu unserem angeborenen Wissenstriebe paßt. Denn dieser Trieb wird durch die bloße Erkenntniß von Erscheinungen nicht befriedigt, sondern er treibt zur Erforschung des Wesens und Grundes der Erscheinungen, und der Denkgeist bleibt unruhig, bis die Frage nach dem Was, Woher und Wozu eine befriedigende Antwort gefunden hat.

5. Somit erweiset sich die Metaphysik als eine reale Wissenschaft, weil sie ein ausschließliches, dem Menschengeiste aus sich erreichbares Wissensgebiet, das Uebersinnliche, zum Gegenstande hat. Dieses Ueber-

sinnliche ist das wirkliche Sein (ens reale), nicht sofern es sich in einer Mannigfaltigkeit von sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen äußert, sondern das Wirkliche in seinem innern Wesen, Grund und Ziel, sowie nach seinem ganzen Umfange. Die Metaphysik ist also die Wissenschaft von dem Wesen, Grund und Ziel alles wirklichen Seins.

§. 2. Verhältniß zu verwandten Disciplinen.

1. Die Metaphysik gehört zunächst zum Gebiete der natürlichen Wissenschaften und ist unter diesen Fundamentalwissenschaft. Während nämlich die empirischen Wissenschaften das Wirkliche, so weit es erscheint und nach seinen mannigfaltigen Erscheinungsweisen betrachten, also an der Hand der Erfahrung Erscheinungen aufsuchen, ordnen und durch Inducirung allgemeiner Gesetze erklären, untersucht die Metaphysik das hinter den Erscheinungen liegende Wesen des Wirklichen und bringt, um es vollständig zu verstehen, bis zu dem letzten Grunde und Ziele desselben vor. Dabei befaßt sie sich nicht mit diesem oder jenem Wirklichen, sondern mit dem Wirklichen nach seinem ganzen Umfange. Weil sie also die allgemeinste Wissenschaft ist, so hat sie die Grundbegriffe und Grundgesetze klar zu legen, welche von den übrigen, nur besondere Arten und Seiten des Wirklichen untersuchenden, Wissenschaften als Principien vorausgesetzt werden. So ist die Metaphysik die centrale Wissenschaft, zu welcher sich die übrigen peripherisch verhalten.

2. Auch für die übrigen philosophischen Disciplinen ist die Metaphysik Grundlage und Mittelpunkt (philosophia prima seu principalis), also Fundamentalwissenschaft. Zwar gehen die Logik oder die Lehre von der formellen Wahrheit und die Noëtik oder die Lehre von der materiellen Wahrheit des Erkennens der Metaphysik vorauf, aber die letzte und tiefste Begründung der formellen und materiellen Wahrheit müssen beide unbeschadet ihrer Selbstständigkeit der Metaphysik überlassen, indem diese in der absoluten Wahrheit den Grund aller anderen Wahrheit aufweiset. Die anderen philosophischen Disciplinen haben die Metaphysik zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. So vermag die Psychologie die bewußten Innenzustände nicht zu verstehen, wenn ihr nicht von der Metaphysik die Einsicht in das Wesen und die Beschaffenheit der Seele als des Trägers jener Zustände übermittelt ist. Die Ethik ferner oder die Wissenschaft von dem sittlichen Handeln, setzt voraus die Gewißheit von der Existenz Gottes, des höchsten Gutes und letzten Zieles für das freie Handeln. Dasselbe gilt von der Rechts-

philosophie, sowie von der Religionsphilosophie. Die Aesthetik endlich hat, wie die Ethik, die Psychologie und also wenigstens indirect die Metaphysik zu ihrer Voraussetzung.

3. Für die übernatürliche Wissenschaft der Theologie ist die Metaphysik zunächst wieder Fundamentalwissenschaft, weil sie die natürliche Grundlage derselben bildet. Als Wissenschaft ist sie daher der theologischen Wissenschaft nicht untergeordnet, sondern eher übergeordnet, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal, weil sie für die theologische Wissenschaft grundlegend ist, und dann, weil in der Metaphysik ein eigentliches Wissen, d. h. ein Begreifen, in dem übernatürlichen Gebiete der Theologie aber nur ein uneigentliches, durch den Glauben vermitteltes Wissen stattfindet. Sehen wir aber auf den Inhalt der beiden Wissenschaften, so ist die Metaphysik der Theologie untergeordet. Zwar ist sie der Theologie verwandt; denn auch ihr Gegenstand ist etwas Uebersinnliches, Transscendentes, namentlich Gott, die erste Ursache aller Wirklichkeit. Weil sie aber ihre Ergebnisse nur aus der natürlichen Einsicht der beschränkten Vernunft schöpft, so stehen dieselben den theologischen Wahrheiten an Umfang, Tiefe und Sicherheit weit nach. Ja, die Theologie ist ein Regulativ für die metaphysischen Resultate. Dadurch erleidet aber die Metaphysik an ihrer Selbstständigkeit keine Einbuße. Vielmehr gewinnt sie ihre sämmtlichen Resultate aus ihren eigenen Principien; wo diese Resultate aber mit geoffenbarten Wahrheiten unvereinbar sind, da muß die gläubige Vernunft sie als falsch verwerfen und die betreffenden metaphysischen Untersuchungen von Neuen anstellen.

§. 3. Methode.

1. Ist hiermit der Begriff und die Aufgabe der Metaphysik festgestellt und ihre Stellung zu anderen Wissenschaften dargelegt, so fragt es sich, wie jene Aufgabe zu lösen, d. h. wie das metaphysische Material zu gewinnen und das gewonnene zu verarbeiten sei. In Bezug auf die Gewinnung des metaphysischen Materials ist zu bemerken:

a) Die eigentlichen Quellen der Metaphysik bestehen allein in der empirisch gegebenen Wirklichkeit einerseits, und andererseits in unserer Erkenntnißkraft, mit welcher wir Wesen, Grund und Ziel dieser Wirklichkeit zu erforschen vermögen. Die Metaphysik ist nicht voraussetzungslos im Hegel'schen Sinne, als wenn sie allein aus dem reinen Denken und innerhalb desselben sich aufbaute; vielmehr hat sie die ganze erfahrungsmäßig gegebene Wirklichkeit, die Welt um uns und in uns, zu ihrer Voraussetzung; diese will sie denkend verstehen, nach Wesen, Grund

und Ziel begreifen, so weit dieses der natürlichen, beschränkten Denkkraft möglich ist.

b) Hülfsmittel für die Metaphysik sind die exacten Wissenschaften, welche die Naturerscheinungen beschreiben sowie von ihrem Standpunkte aus erklären und so für die Metaphysik unschätzbare Vorarbeiten liefern. Denn über das Wesen der Wirklichkeit können wir vor aller Erfahrung und ohne dieselbe nichts ausmachen, sondern wir müssen dieselbe durch die Erscheinung und aus derselben zu erfassen suchen, und je mehr Licht die exacte Beobachtung über die Erscheinungen, die Aeußerungen und Wirkungen der Wesenheit gibt, desto mehr vermag der Denkgeist in dieselbe einzudringen. Ein noch wichtigeres Hülfsmittel ist die Theologie, sofern sie vielfach einen Prüfstein für die Richtigkeit der metaphysischen Ergebnisse abgibt.

2. Anlangend die Art und Weise, wie das metaphysische Material zu verarbeiten ist, so müssen wir

a) zuerst auf analytischem Wege von der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit ausgehen und das hinter den Erscheinungen verborgene Wesen, sowie die nächsten Ursachen desselben erforschen und dann zur höchsten Wirklichkeit aufsteigen. Haben wir auf diesem Wege das absolute Sein, die Ursache aller Ursachen gefunden, so müssen wir

b) sodann umgekehrt auf synthetischem Wege, jedoch unter steter Berücksichtigung der Resultate der vorhergegangenen Analyse, von diesem absoluten Sein ausgehen und dasselbe im Verhältnisse zur gegebenen Wirklichkeit betrachten, um auf diese Weise eine tiefere Einsicht in das Wesen der Welt zu gewinnen. Die alleinige Richtigkeit dieser analytisch-synthetischen Methode folgt aus dem Resultate der Noëtik, daß wir keine unmittelbare Erkenntniß Gottes, des absoluten Seins, haben, sondern von den sinnfälligen Dingen zur Erkenntniß Gottes aufsteigen müssen. Die ausschließliche Anwendung der synthetischen Methode ist nur auf dem Standpunkte des Pantheismus und Ontologismus möglich. Wir müssen also mit der analytischen Methode beginnen, diese aber durch die synthetische ergänzen, jedoch nicht so, wie Günther wollte, daß wir nach Vollendung des analytischen Weges denselben Weg in umgekehrter Richtung synthetisch machen, ohne die Resultate der Analyse zu berücksichtigen. Diese Verbindung der beiden Methoden wäre uns nur möglich, wenn es einen nothwendigen Uebergang von Gott zur Welt gäbe. Ist Gott aber ein frei schaffendes Wesen, dann ist der Fortschritt von Gott zur Welt nur dadurch möglich, daß man vorher über das Dasein der letzteren Gewißheit hat.

§. 4. Eintheilung.

1. Die Metaphysik hat nach dem Gesagten zum Ausgangspunkte die empirische Wirklichkeit, und ihre Aufgabe besteht darin, diese Wirklichkeit auf analytisch-synthetischem Wege in ihrem Wesen, ihrem ursächlichen Zusammenhange, sowie in ihrem letzten und höchsten Grunde und Ziele zu erfassen. Sie hat daher zunächst eine immanente Weltbetrachtung anzustellen, d. h. die gegebene Wirklichkeit — Welt im weitesten Sinne des Wortes — in ihrem Wesen und innerem ursächlichen Zusammenhange zu betrachten, ohne vorläufig nach einem überweltlichen, transscendenten Grunde zu forschen. Sodann muß sie zu einer transscendenten Weltbetrachtung übergehen, d. h. den letzten, transscendenten Grund der Welt und sein Verhältniß zu derselben untersuchen. (Daß dieser Grund wirklich transcendent sei, wird sich aus der Untersuchung selbst ergeben und dadurch die Bezeichnung: „transcendente" Weltbetrachtung gerechtfertigt.) — Diesen beiden Theilen, welche man die specielle Metaphysik nennen kann, schicken wir passend einen allgemeinen Theil voraus, welcher die Grundbestimmungen und Grundgesetze alles Seienden, also diejenigen Begriffsbestimmungen entwickelt, welche in der speciellen Metaphysik ihre Anwendung finden. Diesen Theil nennen wir die allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

2. Hiernach ergibt sich folgende Uebersicht der Metaphysik:

Erster Theil: Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

1. Die metaphysischen Kategorien.
2. Die metaphysischen Principien.

Zweiter Theil: Specielle Metaphysik.

1. Immanente Weltbetrachtung.
   - A. Allgemeine Untersuchungen über die empirische Wirklichkeit.
   - B. Rationelle Kosmologie.
   - C. Rationelle Anthropologie.
2. Transcendente Weltbetrachtung oder natürliche Theologie.
   - A. Dasein Gottes.
   - B. Wesen Gottes.
   - C. Wirken Gottes.

§. 5. Zur Geschichte der Metaphysik.

1. Die Metaphysik ist so alt als die Philosophie überhaupt; denn die ersten und letzten Fragen der Philosophie sind metaphysischer Natur. Wir übergehen hier die mit religiösen Vorstellungen untermischten metaphysischen Anschauungen der orien-

talischen Völker (der Chinesen, Inder, Perser, Babylonier, Aegypter) und wenden uns zum classischen Boden Griechenlands, wo sich sofort die ersten Anfänge der Philosophie als Versuche zur Lösung des metaphysischen Problems über das Grundprincip der Erscheinungswelt charakterisiren. Von den vorsokratischen Philosophen versuchten die jonischen Naturphilosophen (Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit u. s. w.) die Entstehung des empirisch gegebenen Vielfachen hylozoistisch aus einem einheitlichen Urprincip (Wasser, Chaos, Luft, Feuer), die Pythagoreer aus der Zahl zu erklären; die Eleaten (Xenophanes, Parmenides u. A.) setzten das Wesen der Welt in das unbedingte Eine oder das abstracte Sein, ohne den Zusammenhang desselben mit dem Vielen der Erscheinungswelt vermitteln zu können. Die mechanischen Naturphilosophen (Empedokles, Leucipp, Demokrit, auch Anaxagoras, sowie später Epikur) leiteten die mannigfaltigen Welterscheinungen aus einer ursprünglichen Vielheit von Stoffen (Elementen, Atomen, Ursamen) ab, wiewohl Anaxagoras bei der Anordnung der Welt einen νοῦς zu Hülfe nahm.

2. Die Sophistik lenkte die Aufmerksamkeit der Philosophen auf die Prüfung der Zuverlässigkeit unseres Denkens, ohne aber das metaphysische Interesse in den Hintergrund zu drängen; vielmehr erreichte die Metaphysik der Alten in Plato und Aristoteles ihren Höhepunkt. Plato hat in seinen Dialogen (Theätet, Sophistes, Parmenides, Philebus, Timäus u. A.) über die verschiedenen Probleme der Metaphysik, welche bei ihm Dialektik heißt, eingehende Erörterungen angestellt. So über das Sein und Nichtsein, das Eine und Viele, das Identische und Verschiedene, das Gute, den Weltbildner u. s. w. (Vgl. Michelis, die Philosophie Platon's in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit.) — Aristoteles gab dem von Plato verarbeiteten, von ihm selbst vielfach corrigirten und modificirten Gedankenstoffe eine systematische Form und wurde daher der eigentliche Vater der Metaphysik, welche er erste Philosophie nannte. In den später gesammelten 14 Büchern seiner „Metaphysik" verbreitet er sich über das Seiende in seiner mannigfachen Bedeutung (vgl. Fr. Brentano, von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, 1862), über Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Form, Bewegliches und Unbewegliches, insbesondere über den unbeweglichen Beweger aller Dinge oder die Gottheit, weshalb er die erste Philosophie auch Theologie nennt. Aristoteles ist vorherrschend Analytiker; es fehlt bei ihm die Ergänzung der Analyse durch die Synthese, weshalb die Darstellung des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zur Welt höchst mangelhaft ist. Die nacharistotelischen Philosophen, die größtentheils pantheistischen Stoiker, die materialistischen Epikuräer und die Eklektiker, sind für die Metaphysik von geringer Bedeutung. Die pantheistischen Neuplatoniker folgten einseitig der synthetischen Methode.

3. In der patristischen Zeit hat die Metaphysik keine besondere Bearbeitung gefunden. Die Väter bedienten sich im Kampfe mit Juden, Heiden und Häretikern häufig der Philosophie, namentlich der platonischen und behandelten gelegentlich zahlreiche Fragen der Metaphysik. Vor Anderen enthalten die Schriften des hl. Augustin (de civitate Dei; de trinitate; soliloquia; de libero arbitrio u. s. w.), des Pseudodionysius (de divinis nominibus; de mystica theologia), sowie des Johannes Damascenus (πηγὴ γνώσεως) eine Fundgrube metaphysischer Erörterungen. — Die Scholastiker mußten, da sie die Glaubenswahrheiten als vernunftgemäß zu erweisen suchten, naturgemäß noch mehr als die Väter sich metaphysischen Forschungen zuwenden. Dazu kam, daß die Vorliebe für Aristoteles zu zahlreichen Commentaren seiner

Schriften, zumal der metaphysischen, Veranlassung gab. Daher finden wir bei den großen Scholastikern — Anselm (monologium; proslogium), Albertus (metaphysicorum libri XIII), Thomas (die beiden Summen; quaestiones disputatae; opuscula; commentarii in Aristot. metaphysicam), Bonaventura (Quaestiones in libros sententiarum; itinerarium mentis ad Deum), Duns Scotus (Distinctiones in quatuor libros sententiarum; tractatus de rerum principio; expositio in metaphysicam; conclusiones metaphysicae; quaestiones supra libros metaphysicorum) u. s. w. — sämmtliche Fragen der Metaphysik (wenigstens für die damalige Zeit) so allseitig als tiefsinnig behandelt. In der Verfallzeit der Scholastik sind beachtenswerth der Mystiker Gerson und der Cardinal Nicolaus von Cusa. Jener wies auf die Einseitigkeit des Formalismus und auf den Zusammenhang der Logik und Metaphysik durch die objective Bedeutung der Begriffe hin (de concordia metaphysicae cum logica), dieser, der patristischen, mittelalterlichen und namentlich der deutschen Mystik ebenso zugethan wie der aristotelischen Scholastik abgeneigt und für die erwachende Naturforschung begeistert, läßt in seinen tiefgehenden metaphysischen Forschungen (de docta ignorantia; dialogus de posse u. A.) über Gottes Wesen und sein Verhältniß zur Welt mitunter die nöthige Klarheit vermissen.

4. Kurz nach der Reformation findet die Metaphysik eine sehr ausführliche Behandlung durch den Jesuiten Suarez. Seine 54 disputationes metaphysicae enthalten die Summe des metaphysischen Wissens der Scholastiker; sie verbreiten sich über das Sein und die transscendentalen Begriffe, über die Ursachen des Seins, über die Eintheilung desselben in endliches und unendliches, geschaffenes und ungeschaffenes u. s. w. Im Unterschiede von Suarez verließ Thomas Campanella (universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III libri XXIII) die scholastischen Traditionen und suchte die Metaphysik, welche ihm die allgemeine, alle anderen umfassende Wissenschaft bedeutete, neu zu gestalten. In den drei Theilen seiner Metaphysik behandelt er die Principien des Wissens, des Seins und des Handelns. — In der Folgezeit folgte man entweder den metaphysischen Lehren der Scholastiker (so die religiösen Orden der Dominicaner [Thomisten], der Franciscaner [Scotisten], und größtentheils der Jesuiten u. s. w.; auch Cl. Templer [metaphysicae systema], R. Goclenius [isagoge in metaphysicam]), oder man schlug freiere Bahnen ein, ohne indeß in der Auffassung des Objectes und der Aufgabe der Metaphysik von den Alten abzuweichen. Cartesius (meditationes de prima philosophia; principia philosophiae) und seine Anhänger (de la Forche, Arnauld, Malebranche, Joh. Clauberg [metaphysica de ente], welcher für die Lehre vom Sein zuerst den Namen „Ontologie" einführte, u. A.) faßten die Metaphysik als die Wissenschaft des Uebersinnlichen, verließen aber die analytische Methode und gingen von der angeborenen Idee oder vom unmittelbaren Schauen Gottes aus. Entschieden synthetisch (mathematisch constructiv) verfuhr der Pantheist Spinoza (ethica more geometrico demonstrata). Nicht ohne Einfluß war die cartesische Schule auf Fenelon (recherches sur l'existence de Dieu), Bossuet (Connaissance de Dieu et de soi-même) und den Jesuit Buffier (traité des premières vérités). Durch den englischen Sensualismus beeinflußt heckten die französischen Encyclopädisten den Materialismus aus, welcher in dem système de la nature in krassester Gestalt hervortrat. In Italien behandelte der einen freien Standpunkt behauptende Neapolitaner Genovesi (Antonii Genuensis disciplinarum metaphysicarum elementa, mathematicum in morem adornata tom. V.) die Metaphysik

(mit Einschluß der Sitten- und Rechtsphilosophie) in mathematischer Form, befolgte aber die analytisch-synthetische Methode. In Deutschland begegnen wir um diese Zeit der leibnizisch-wolfischen Philosophie. Der große deutsche Philosoph Leibniz (vgl. Leibnitii opera philosophica omnia edd. Erdmann) suchte die Weltdinge zu erklären aus einer Vielheit einfacher, von Gott geschaffener und zum harmonischen Zusammenwirken prästabilirter Kraftsubstanzen (Monaden). Sein systematisirender Anhänger Christian Wolff (vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele [1719]; philosophia prima s. ontologia; cosmologia generalis; psychologia rationalis; theologia naturalis) theilte die Metaphysik in eine allgemeine (Ontologie) und eine specielle (Kosmolozie, Psychologie, Theologie), welche Eintheilung fast allgemein angenommen wurde. Aus der zahlreichen Schule Wolff's sind zu erwähnen: Thümmig, Bilfinger (dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus), Alex. Gottl. Baumgarten (metaphysica), G. Friedr. Meier. Eklektiker und theilweise Gegner Wolff's waren Rüdiger, Christ. Aug. Crusius (Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten) u. A.

5. Der bis dahin allgemein angenommene Begriff der Metaphysik als der Wissenschaft von dem übersinnlichen Wesen und Grunde der Dinge wurde vollständig umgestoßen von Kant, welcher in seiner „Kritik der reinen Vernunft" (vgl. dazu „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik") zu dem Resultate kam, daß wir über die sinnliche Erscheinung hinaus nichts wissen können, daß also eine Wissenschaft vom „Dinge an sich", von Wesenheiten hinter und über den Erscheinungen unmöglich sei. Nur als Scheinwissenschaft könne sie entstehen und zwar durch einen Mißbrauch der Vernunft, indem nämlich die Vernunftideen nicht als regulative, sondern irrthümlich als constitutive Principien genommen würden. Fortan könne die Metaphysik nur mehr als Transscendentalwissenschaft, d. h. als Lehre von den apriorischen oder transscendentalen Denkbestimmungen über die Erfahrung, Geltung haben. In Kantischem Sinne arbeiteten L. H. Jacob, C. W. Snell, Bouterweck, Krug u. A.; in freierer Weise Fries, welcher (System der Metaphysik, 1824) zwischen niederer (Verstandes-) und höherer (Vernunft-) Metaphysik unterschied; dessen Schüler E. Fried. Apelt (Metaphysik, 1857) wieder ganz in Kantischem Sinne. Consequent folgerte Fichte aus der Kantischen Lehre seinen subjectiven Idealismus und behandelte die Metaphysik als „Wissenschaftslehre" oder als „Wissenschaft des Wissens" vom Ich und dessen immanenten Thätigkeiten. Schelling stellte der Fichte'schen Transscendentalphilosophie eine Naturphilosophie zur Seite und statuirte dann eine absolute Indifferenz des Idealen und Realen. Hegel (Encyclopädie d. philos. Wissenschaften) gab dem Material der Schelling'schen Identitätsphilosophie die architektonische Gliederung durch meisterhafte Anwendung der dialektischen Methode. Es läßt das reine Denken = Sein = Nichts sich aus sich selbst entwickeln, sich zur Natur verendlichen, dann subjectiver, objectiver und absoluter Geist werden, aber aus dem Processe der Selbstentwickelung niemals herauskommen. Die Metaphysik, nach Hegel, „speculative Logik", ist die Wissenschaft des Absoluten in seinem Ansichsein oder vor seiner Verendlichung. Die Schüler Hegel's folgten entweder mehr oder minder strenge den Ansichten des Meisters (Erdmann [Grundriß der Logik und Metaphysik, 4. Aufl. 1864]; Rosenkranz [Wissenschaft der logischen Idee, 1859]; K. Fischer [System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, 2. Aufl. 1865]), oder zogen mit frecher Ehrlichkeit ihre Consequenzen aus seinen Lehren (Br. Bauer, Ruge [hallische u. deutsche Jahrbücher], Strauß sowie Feuerbach an der Spitze der junghegel'schen Materialisten),

oder steuerten inconsequent auf dialektischem Wege über Hegel hinaus zum Theismus hin (Chr. Herm. Weiße (Grundzüge der Metaphysik, 1835] und Im. Herm. Fichte [Grundzüge zum System der Philosophie, 1. Theil 1833. 2. Theil [Ontologie] 1836]). Auch Schelling suchte in der letzten Gestalt seiner Philosophie (Philos. der Mythologie; Philos. der Offenbarung) über seinen früheren und über Hegel's Pantheismus hinaus und in den Theismus hinein zu kommen. Von ihm ist beeinflußt K. Ph. Fischer (Wissenschaft der Metaphysik, 1834; Idee der Gottheit, 1839).

6. Ganz im Gegensatze zur speculativen, pantheistischen Metaphysik der Schelling-Hegel'schen Schule, welche einseitig die synthetische Methode anwendete, steht die realistische, einseitig der analytisch-kritischen Methode folgende Metaphysik Herbart's und seiner Schule. Herbart (Schriften zur Metaphysik. WW. B. 3—4) bestimmte die Aufgabe der Metaphysik (welche er in Methodologie, Ontologie, Synechologie und Eidologie theilte) dahin, daß sie die Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen aufzuzeigen und dieselben durch Umarbeitung dieser Begriffe zu entfernen habe. Aus seiner Schule sind zu erwähnen: Hartenstein (die Grundprobleme und Grundlehren der allgem. Metaphysik, 1836); Strümpell (die Hauptpunkte der Herbart'schen Metaphysik kritisch beleuchtet, 1840); R. Zimmermann; Drobisch; Herm. Kern; Zeitschrift für exacte Philosophie, herausgeg. von Allihn u. Ziller). In anderer Weise als Herbart trat Arthur Schopenhauer (die Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. 1859) gegen die speculative Philosophie auf und setzte das Eine Wesen der Welt in den Willen, den Schein ihrer Mannigfaltigkeit in die Vorstellung. Ein Anhänger Schopenhauer's, Jul. Frauenstädt, schrieb „Briefe über die natürliche Religion" 1858, und Arthur Schopenhauer, Lichtstrahlen aus seinen Werken, 1862. Dem Pessimismus Schopenhauer's huldigt auch Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 1869 u. ö. — Herm. Lotze (Metaphysik, 1841; Mikrokosmus, 2. Aufl. 1869 ff.) zeigt zwar Verwandtschaft mit dem Herbart'schen Mechanismus, weicht aber im Uebrigen ganz von Herbart ab, indem er (ähnlich wie Chalybäus) die Metaphysik sich auf die Ethik basiren läßt. — Braniß (System der Metaphysik, 1834) betrachtet die Metaphysik als Idealphilosophie im Gegensatze zur Realphilosophie und macht den Begriff Gottes als des schlechthin wollenden, handelnden und schaffenden zum Ausgangspunkte. Der Einfluß Schleiermacher's (Dialektik, 1839) zeigt sich, wie bei Braniß, so bei Helfferich (die Metaphysik als Grundwissenschaft, 1846) und bei George (System der Metaphysik, 1844), sowie bei H. Ritter (System der Logik und Metaphysik, 1856; Encyclopädie der philos. Wissenschaften, 1862—64). Wie Ritter, so sucht auch E. Reinhold (System der Metaphysik, 3. Aufl. 1854) zwischen den entgegengesetzten, dogmatischen und skeptisch-kritischen Standpunkten in der Metaphysik durch die kritisch-dogmatische Behandlungsweise zu vermitteln. Dasselbe gilt von Ad. Trendelenburg, welcher in seinen „logischen Untersuchungen", 3. Aufl. 1870, die Gegensätze des Denkens und Seins durch die beiden gemeinsame Thätigkeit der Bewegung vermittelt sein läßt. — Th. Jacob (aus der Lehre vom Ganzen) statuirt, wie vor ihm Ulr. Wirth (die speculative Idee Gottes und die damit zusammenh. Probleme der Philos., 1845), einen Dualismus von Urstoff und Urgeist. Besondere Beachtung verdient Ulrici (Gott und die Natur, 2. Aufl. 1866), welcher, mit umfangreichem Wissen und großem Scharfsinn ausgestattet, eine (theistische) Metaphysik auf Grundlage der neueren Naturwissenschaften lieferte.

7. Auf dem Gebiete des Katholicismus neuerer Zeit begegnen wir zunächst der theosophischen Richtung Franz Baader's (WW. Bd. 2) und seiner Schule, dem da-

mit verwandten Ontologismus bei Gioberti, und in milderer Form bei Ubaghs (essai d'idéologie ontologique), sowie bei Gratry (connaissance de Dieu); dann dem Dualismus Günther's (Vorschule zur speculativen Theologie; Thomas a scrupulis; Eurystheus und Herakles u. s. w.) und seiner Schule (Ehrlich [Metaphysik als rationale Ontologie, 1841]; Merten [Grundriß der Metaphysik]; Wilh. Gärtner [die Welt, angeschaut in ihren Gegensätzen; Geist und Natur]; K. Werner [Grundlinien der Philosophie, 1855]; W. Kaulich, [System der Metaphysik, 1874] u. A.). Einen selbstständigen Standpunkt hat M. Deutinger, welcher die Metaphysik als dritten Theil der „Denklehre" behandelt. Andr. Erhard (Metaphysik, 1845) geht (synthetisch) vom absoluten Sein aus und hält das philos. und theolog. Gebiet nicht genug auseinander. Schenach (Metaphysik. Ein System des concreten Monismus, 1856) verfährt ebenfalls synthetisch, indem er zuerst das innere Wesen Gottes (unrichtig) bestimmt, dann seine Wirksamkeit auf die Welt und das Wesen der letzteren entwickelt. Joh. Lichtenfels (Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik der Religion, 1845) schließt sich der Jacobi'schen Philosophie an. Aehnlich verhält es sich mit Nüßlein (Lehrbuch der Metaphysik, 1836). Der rationalistisch-traditionalistisch philosophirende Frohschammer (Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik, 1858) geht vom historisch-religiösen Gottesbewußtsein aus. — Hervorzuheben ist endlich die dem hl. Thomas mehr oder minder streng sich anschließende scholastische Richtung, vertreten von Mitgliedern des Jesuitenordens: Dmowski, Rothenflue, Boylesve, Liberatore (institutiones philosophicae), Tongiorgi (institutiones philosophicae und institutiones philosophicae in compendium redactae), Kleutgen (die Philosophie der Vorzeit II); ferner von Sanseverino (elementa philosophiae christianae, Vol. II: ontologia et cosmologia); Plaßmann (Schule des hl. Thomas, 5. Bd. Metaphysik) und Stöckl (Lehrbuch der Philosophie. 3. Aufl. 1871, Rosset (prima principia scientiarum 1866, tom. I.), Gonzalez (philosophia elementaria, 1868, II.). — Zum Studium sind noch zu empfehlen außer Kleutgen, Balmes, Fundamente der Philosophie, 2.—4. Bd.; auch Uschold, Grundriß der Metaphysik, 2. Aufl. 1857; Schwetz (institutiones philosophicae, 1873).

Erster Theil.

Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

§. 6. Erklärung und Uebersicht.

1. Auf dem Wege des abstracten Denkens, d. h. desjenigen Denkens, welches zwar nicht ohne alle Erfahrung und vor derselben zu Stande kommt, aber von der Erfahrung absieht, vermögen wir Grundbestimmungen und Grundgesetze sowohl für das Sein im Allgemeinen, als auch für die einzelnen Seinsweisen aufzustellen. Die hier einschlägigen Untersuchungen umfassen die Ontologie oder die Wissenschaft vom wirklichen Sein als solchem nach seinen allgemeinen Bestimmungen und Beziehungen. Bei diesen Untersuchungen wird zunächst davon abgesehen, ob etwas wirklich existire, sondern es werden nur die Existenzbedingungen angegeben, so zwar, daß, wenn etwas existirt, die ontologischen Bestimmungen auf dasselbe ihre Anwendung finden müssen. Diese Bestimmungen sind nicht angeborene Denkformen; sie werden vielmehr nur durch das auf die Wirklichkeit gerichtete Denken gewonnen; aber diese Wirklichkeit faßt der Denkgeist als eine abstracte, abgesehen von den einzelnen concreten Wirklichkeitsweisen. Zur Erkenntniß, daß etwas wirklich existire, gelangen wir nur durch die Erfahrung. Soll nun die Ontologie nicht werth- und zwecklos erscheinen, so muß auf sie die specielle Metaphysik folgen, in welcher die ontologischen Bestimmungen auf die erfahrungsmäßig gegebene Innen- und Außenwelt angewendet werden.

2. Die Ontologie hat also die Grundbestimmungen und Grundgesetze des Seins zu behandeln. Die Grundbestimmungen machen die metaphysischen Kategorien aus, d. h. die allgemeinsten Gedankenbestimmungen über das Seiende. Dieselben werden an und von den wirklichen Dingen durch Abstraction gewonnen. Die Grundgesetze des Seins sind die metaphysischen Principien, welche nothwendig für alles Seiende gelten. Dieselben sind zuvörderst Gesetze für die Objecte des Denkens, dann aber auch für das formale Denken selbst, welches dieselben nothwendig befolgen muß, um richtig zu denken.

3. Die metaphysischen Kategorien oder Grundbestimmungen des Seins leiten sich ab von dem wirklichen Sein (ens actuale) als solchem, oder von der Wirklichkeit abstract gefaßt. Der Begriff der Wirklichkeit aber schließt in sich den Begriff des Seins, des Wesens und des

Wirkens; denn es läßt sich nichts als wirklich denken, dem nicht das Sein, eine bestimmte Wesenheit und eine dieser entsprechende Wirksamkeit zukommt. Somit haben wir die metaphysische Kategorienlehre nach diesen drei höchsten Bestimmungen zu behandeln.

I. Die metaphysischen Kategorien.

A. Das Sein.

§. 7. Sein und Nichtsein.

1. Die erste, allgemeinste und einfachste Denkbestimmung ist die des Seins (ens). Sie ist die erste, welche der Denkgeist bildet; denn Alles, was er erkennt oder denkt, faßt er als ein Sein, d. h. als eine Realität oder ein Ding, ein Etwas; sie ist die allgemeinste Idee, weil sie allen Dingen ohne Ausnahme zukommt. Aber trotz dieser Allgemeinheit ist sie nicht der höchste oder vielmehr gar kein Gattungsbegriff. Denn jeder Gattungsbegriff faßt verschiedene Artbegriffe unter sich, deren jeder außer dem Gattungsbegriffe eine von diesem verschiedene Bestimmung (differentia specifica) haben muß. Nun gibt es nichts, was außer den Begriff des Seins fiele; also kann zum Sein (als Gattungsbegriff) keine von ihm verschiedene Differenz hinzukommen. Die Idee des Seins ist ferner durchaus einfach und unbestimmt; so bald wir nur irgend eine Bestimmung mit ihr verbinden, verlieren wir die Idee des allgemeinen Seins und erhalten ein Sosein oder ein bestimmtes Sein. Wegen ihrer Einfachheit und Unbestimmtheit ist die Idee des Seins auch keiner eigentlichen Definition, sondern nur einer Erläuterung oder Umschreibung fähig. Sein, Ding, Etwas, eine Realität drücken eines und dasselbe aus. Ein Seiendes ist also alles, was eine Realität hat, es mag wirklich oder bloß gedacht sein.

2. Der Idee des allgemeinen Seins steht gegenüber die Idee des Nichtseins. Zwar ist letztere keineswegs so ursprünglich als erstere, noch auch ohne Weiteres aus dieser abzuleiten. Denn indem der Denkgeist irgend etwas erkennt und affirmirt, also implicite die Idee des Seins hat, so findet er darin noch keinen Grund und Antrieb, durch Negation zur Idee des Nichtseins überzugehen. Vielmehr tritt die Negation erst mit der Erkenntniß eines neuen Objects ein, welches mit dem ersten verglichen als ein Anderes erfaßt und daher von ihm negirt wird. Alle Negation ist also ursprünglich Affirmation eines Andersseins. Dem Sosein steht gegenüber ein Nichtsosein (non ens relativum). Durch

Reflexion wird der Denkgeist dann inne, sowohl daß die Idee des Seins die allgemeinste ist, als auch, daß dieser ebenso allgemein gegenübersteht die des Nichtseins oder des Nichts (non ens absolutum). Der Begriff des Nichts setzt also den des Seins voraus und ist nur als Gegensatz zu diesem denkbar. Beide Begriffe kommen aber darin überein, daß sie ohne alle Bestimmtheit sind, und in diesem Sinne allein kann man mit Hegel das Sein gleich Nichts setzen. Wenn aber Hegel aus diesem inhaltlosen (reinen) Sein = Nichts alle inhaltlichen Begriffe, ja die ganze Wirklichkeit durch dialektischen Proceß sich entfalten lassen will, so beginnt er ein unmögliches Unternehmen. „Aus dem Sein kann man nichts herausklauben", müssen wir mit Kant behaupten.

§. 8. Dasein und Nichtdasein.

1. Die Idee des Seins ist in ihrer Allgemeinheit und Unbestimmtheit ein Product des abstracten Denkens. In Wirklichkeit kann kein Ding existiren, welches dieser Idee in ihrer Allgemeinheit entspräche. Zwar ist jedes Ding ein Sein, aber ein in allen Dingen vorhandenes gleiches Sein gibt es nicht. Vielmehr hat jedes Seiende, das existirt oder als existirend gedacht wird, Bestimmtheiten oder Realitäten, wodurch es das ist, was es ist. Das Sein bezeichnet nun jedes Ding nach seinem ganzen Gehalte oder nach allen seinen Bestimmtheiten und deshalb kommt es nur den gleichen Dingen in gleicher, den verschiedenen und entgegengesetzten Dingen aber in verschiedener und entgegengesetzter Weise zu. Kurz, jedes Ding ist ein in seiner Weise *bestimmtes* Sein. Als solches kann es bloß in unserem Denken vorhanden und durch dasselbe gesetzt sein — *gedachtes* Sein; es kann aber auch unabhängig von unserem Denken wirklich sein — *wirkliches Sein* oder *Dasein*. Das Dasein bezeichnet also ein *bestimmtes Sein, welches nicht durch unser Denken gesetzt ist, sondern demselben unabhängig* gegenübersteht.

2. Wie dem Sein das Nichtsein, so steht dem Dasein oder dem Wirklichen das Nichtdasein oder das Mögliche gegenüber. Wir verstehen darunter ein *bestimmtes Sein, welches unabhängig vom Denken nicht wirklich ist, aber als solches gedacht und erkannt wird, das existiren kann.* Damit aber etwas als existirend gedacht werden könne, dazu gehört ein Doppeltes:

a) Die Abwesenheit des Widerspruches. Denn wir können nichts als existirend denken, das in sich widersprechend ist. Das Mögliche ist also zunächst das Denkbare oder Widerspruchslose. Diese Widerspruchs-

losigkeit macht die innere oder absolute Möglichkeit aus; sie kommt allen, den existirenden wie den nichtexistirenden Dingen zu und zwar stets und immer, weil das Denkbare nie undenkbar werden kann.

b) Das Vorhandensein eines Grundes oder einer Ursache, welche das an sich Mögliche zu verwirklichen im Stande ist. Denn ohne einen solchen Grund bleibt das Mögliche bloß möglich und ohne Aussicht auf Verwirklichung. Das Dasein eines Grundes, durch welchen das an sich Mögliche verwirklicht werden kann, bildet die äußere oder relative Möglichkeit. Das relativ Mögliche kann mit der Zeit unmöglich werden, wenn nämlich der zur Verwirklichung erforderliche Grund nicht mehr vorhanden ist.

Gesetzt nun, was sich erst später als gewiß herausstellen wird, es existire Gott, die unendliche Intelligenz und Schöpfermacht, so kennt er alles Denkbare und kann es, wenn er will, wirklich machen. Das Denkbare reicht aber so weit, als das Seiende; nun ist Gott das schlechthin vollkommene Sein; also drückt alles Denkbare eine Aehnlichkeit mit dem Sein Gottes aus; oder: die innere Möglichkeit der Dinge hängt vom Sein Gottes, die äußere dagegen vom Willen Gottes ab. Das absolut Mögliche oder das Denkbare macht das metaphysisch Mögliche aus, und dieses umfaßt den Kreis dessen, was durch Gott, die unendliche Ursache, verwirklicht werden kann. Das relativ Mögliche theilt man ein in das physisch und das moralisch Mögliche. Ersteres ist dasjenige, was durch die Kräfte der Natur verwirklicht werden, letzteres dasjenige, was nach dem regelmäßigen Laufe der Weltereignisse geschehen kann.

3. Gemäß der Erklärung des Möglichen ist dasjenige unmöglich, was nicht da sein kann, und zwar absolut unmöglich, was in seinem Begriffe einen Widerspruch einschließt, also undenkbar ist; relativ unmöglich, was einer Ursache zu seiner Verwirklichung ermangelt. In letzterer Beziehung nennt man physisch unmöglich, was nicht durch die Kräfte der Natur verursacht werden kann, moralisch unmöglich, was mit dem regelmäßigen Lauf der Ereignisse im Widerspruch steht. Ein Wesen von unendlicher Macht kann das absolut Unmögliche nicht verwirklichen (weil die absolute Möglichkeit nicht vom Willen, sondern vom Wesen des unendlichen Seins abhängt), wohl aber kann es das physisch und moralisch Unmögliche verwirklichen. Das physisch Unmögliche nennen wir das Wunderbare. Wunder ist also eine Wirkung, welche nicht durch die natürlichen Kräfte, sondern unmittelbar von Gott verursacht ist. Dasselbe ist nicht widernatürlich und undenkbar, sondern übernatürlich und nur als Wirkung der göttlichen Allmacht begreiflich.

4. Wie wir das Nichtsein im Gegensatz zum Sein denken, so das Nichtdasein im Gegensatze zum Dasein, nämlich als dasjenige, dessen Dasein geleugnet wird; wie also der Begriff des Nichtseins von dem des Seins abhängt, so der des Möglichen von dem des Wirklichen; das Mögliche ist ja dasjenige, was wirklich sein kann. Hieraus ergibt sich die Unhaltbarkeit der Ansicht Rosmini's, daß die Idee des allgemeinen einfachen Seins (nach ihm eine angeborene Form des Verstandes), „die Idee der Möglichkeit der Sache" sei. Vielmehr bedeutet die Idee des einfachen Seins nur das Sein oder die Sache schlechthin, und die Möglichkeit desselben erkennen wir erst, nachdem wir die Idee der Wirklichkeit der Sache gebildet haben und darnach ihre Möglichkeit bemessen.

§. 9. Nothwendig- und Nichtnothwendig-Dasein.

1. Die Begriffe des möglichen und unmöglichen Seins führen uns auf die des nothwendigen und nicht nothwendigen oder zufälligen Seins. Nothwendig ist das Sein, dessen Nichtdasein unmöglich ist, welches also nicht nicht dasein und auch nicht anders dasein kann, als es ist; zufällig dagegen ist das Sein, dessen Nichtdasein möglich ist, welches also da sein und nicht da sein, so und anders sein kann. Wir unterscheiden absolute und relative Nothwendigkeit. Absolut nothwendig ist dasjenige, dessen Gegentheil in sich widersprechend, also absolut unmöglich ist; relativ oder bedingt nothwendig dasjenige, dessen Gegentheil unter gewissen Bedingungen unmöglich ist. Das bedingt Nothwendige ist dann entweder physisch oder moralisch nothwendig, je nachdem es unter Voraussetzung eines bestimmten (Natur-) Gesetzes sein muß, oder unter Voraussetzung eines verpflichtenden (Moral-) Gesetzes sein soll. Es folgt hieraus, daß das absolut nothwendige Sein alle Zufälligkeit ausschließt, das bedingt nothwendige dagegen auch zufällig ist, da es unter gewissen Bedingungen auch nicht existiren oder anders existiren kann.

2. Betrachten wir die Dinge im idealen Gebiete, d. h. als bloß gedachte, abgesehen von ihrem Dasein, so kommen ihnen alle Bestimmtheiten nothwendig zu, ohne welche sie als solche nicht gedacht werden können; alles Andere, womit wir sie etwa behaftet denken, ist ihnen zufällig. Wenn nun solche gedachte Dinge zum Dasein kommen, so müssen sie mit allen denjenigen Bestimmtheiten existiren, ohne welche sie als solche undenkbar sind, die Existenz selbst aber ist ihnen zufällig. Dasjenige Sein also, dessen Bestimmtheiten sich denken lassen ohne seine Existenz, ist zufällig, wohingegen das Sein absolut nothwendig ist, dessen

Bestimmtheiten nicht erfaßt werden können, ohne die Einsicht, daß es wirklich existire. Das zufällige Sein können wir auch ein bedingtes Sein nennen, weil seine Existenz von einer bewirkenden Ursache als Bedingung derselben abhängt; das absolut nothwendige Sein dagegen ist unbedingt, weil es sich selbst Grund der Existenz ist. — Zur Einsicht endlich, daß ein absolut nothwendiges Sein existire, gelangen wir bei unserer unvollkommenen Erkenntnißweise nicht, wie Cartesius meinte, auf dem Wege des reinen Denkens, d. h. durch den bloßen Gedanken des nothwendigen Wesens. Die Existenz, welche hier in der Idee des nothwendigen Wesens mitgedacht wird, ist die gedachte, nicht die wirkliche. Um letzterer gewiß zu werden, müssen wir erst wissen, daß wirklich etwas existirt, und auf Grund dieser Existenz zur absolut nothwendigen Existenz aufsteigen.

3. Aus dem Bisherigen hat sich uns ergeben, daß das Sein, was wir allen Dingen beilegen, in unserm Denken ganz allgemein und unbestimmt ist. Das Sein bedeutet für sich allein keine Realität, sondern nur das Gesetztsein irgend einer Realität, eines Dinges. Daher kommt das Sein jedem Dinge in seiner Weise zu, weil eben jedes Ding als das, was es ist, gesetzt ist. Dieses Gesetztsein eines Dinges kann ein mögliches oder wirkliches oder nothwendiges sein, d. h. das Ding kann entweder ein Dasein haben, oder es hat ein Dasein, so zwar, daß es auch nicht dasein könnte, oder es muß ein Dasein haben, so daß sein Nichtdasein unmöglich ist. Außer diesen drei Seinsweisen, welche sich auf das Dasein beziehen, also Daseinsweisen sind, hat das Sein noch drei Eigenthümlichkeiten (passiones entis), welche sich auf den Gehalt des Seienden beziehen. Sie kommen jedem Seienden zu, sofern dasselbe eine Realität hat, und heißen transscendentale Eigenthümlichkeiten, weil sie allem und jedem Seienden als solchem eignen. Diese Eigenthümlichkeiten sind das Einssein, Wahrsein und Gutsein.

§. 10. Die transscendentalen Eigenthümlichkeiten des Seins.

1. Die erste Eigenthümlichkeit, welche jedem Seienden an und für sich eignet, ist das Einssein (unum), d. h. das in sich Ungetheiltsein (unum est, quod est indivisum in se). Durch dieses Ungetheiltsein in sich ist jedes Seiende auch ein in sich Abgeschlossenes, von allem Anderen Verschiedenes (divisum ab aliis). Wie das Sein jedem Dinge in seiner Weise zukommt, so auch das Einssein. Dieses ist verschieden je nach der Verschiedenheit der Dinge.

a) Jedes Seiende ist ungetheilt in sich. Je nachdem dieses Ungetheiltsein verschieden, ist auch die Einheit verschieden:

α) Ein Seiendes, welches nicht nur ungetheilt, sondern auch untheilbar ist, nennen wir einfach, und zwar metaphysisch einfach, wenn es keine Zerlegung in Theile und überdies keine reelle Unterscheidung von Kräften, Zuständen u. s. w. zuläßt; physisch einfach, wenn es sich zwar nicht in verschiedene Theile auflösen, wohl aber verschiedene Vermögen, Zustände u. dgl. an sich unterscheiden läßt.

β) Einem Seienden ferner, welches aus Theilen zusammengesetzt ist, die physisch zu einer Einheit verbunden sind, legen wir zwar nicht die physische Einfachheit, wohl aber die physische Einheit bei.

γ) Endlich kann man selbst eine Mehrheit von Dingen, die physisch von einander getrennt sind, aber einen gewissen äußern Zusammenhang mit einander haben, als ein einheitliches Ganzes betrachten. Dies ist die künstliche Einheit (unum accidens).

b) Jedes Seiende ist verschieden von allem Anderen, sofern es nicht identisch mit demselben ist. Der Unterschied ist

α) entweder ein wirklicher Unterschied (distinctio realis) oder ein bloß gedachter (distinctio rationis). Der wirkliche Unterschied findet zwischen Dingen statt, die dem Sein nach verschieden sind, von denen das eine also nicht das andere ist. Der bloß gedachte Unterschied ist vorhanden, wenn der Gegenstand ein und derselbe ist, aber die Gedanken, durch welche derselbe erfaßt wird, verschieden sind.

β) Der bloß gedachte Unterschied ist dann entweder ein rein gedachter (distinctio mere mentalis oder distinctio rationis ratiocinantis) oder ein virtueller Unterschied (distinctio virtualis oder distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento in re). Bei der bloß gedachten Unterscheidung ist nämlich ein doppelter Fall möglich: entweder sind die Gedanken, welche denselben Gegenstand ausdrücken, nicht dem Inhalte, sondern nur der Form oder der Ausdrucksweise nach verschieden, und dieses ist die rein gedachte Unterscheidung (z. B. der Gedankenunterschied, sofern Gott als absolute Wesenheit oder als absolutes Dasein gefaßt wird); oder die Gedanken, welche denselben Gegenstand ausdrücken, sind dem Inhalte nach verschieden, welche Verschiedenheit aber im Gegenstande begründet ist, und dieses nennt man den virtuellen Unterschied (z. B. die Gerechtigkeit und die Güte Gottes sind inhaltlich verschiedene Gedanken, die denselben Gegenstand ausdrücken, aber diese Verschiedenheit ist begründet in Gott oder vielmehr in unserer Erkenntnißweise Gottes).

Die erste Bestimmung des Einsseins — das Ungetheiltsein — kommt dem Sei-

enden zu, auch wenn nur ein einziges Seiendes vorhanden wäre. Sie macht die ontologische Einheit aus. Die zweite Bestimmung — das Unterschiedensein von Anderem — setzt das Vorhandensein mehrerer Dinge voraus. Hierin besteht die mathematische Einheit, welche den Gegensatz zur Vielheit bildet. Die mathematische Einheit ist das Princip der Zahl, d. h. einer Vielheit von Einheiten derselben Art.

2. Eine zweite Eigenthümlichkeit jedes Seienden ist das Wahrsein. Wahr ist das, was ist, sofern es erkannt wird (verum est, quod est, inquantum est cognitum). Das Wahrsein kommt also jedem Seienden nicht, wie das Einssein, an und für sich zu, sondern nur in Bezug auf einen erkennenden Verstand. Kein Sein ist an sich wahr oder falsch, sondern nur mit Rücksicht auf einen erkennenden Verstand, der es entweder so auffaßt, wie es ist, oder durch dasselbe veranlaßt wird, es anders, als es ist, aufzufassen. Man unterscheidet nun zunächst

a) zwischen idealen und realen Wahrheiten. Jene umfassen das Seiende, welches bloß im Denken existirt, oder Gedankendinge, und ihre Wahrheit besteht darin, daß sie keine sich widersprechende Bestimmungen enthalten, also denkbar oder möglich sind. Diese machen das Gebiet des Daseienden oder unabhängig vom Denken Existirenden aus, und dieses ist wahr, sofern es so erkannt wird, wie es in Wirklichkeit da ist;

b) zwischen objectiver und subjectiver Wahrheit. Objectiv wahr ist alles Seiende, weil und sofern dasselbe den göttlichen Ideen von ihm entspricht; subjectiv wahr ist das Seiende, sofern unsere Ideen von demselben mit ihm übereinstimmen. Gibt es nämlich — was wir vorläufig problematisch lassen müssen — ein absolut intelligentes Sein, welches schöpferischer Urheber alles anderen wirklichen Seins ist, so steht dieses in nothwendigem Abhängigkeitsverhältnisse von jenem; es ist und ist nur so, weil und wie das schöpferische Sein es gedacht hat. Unter dieser Voraussetzung ist alles Seiende wahr, weil es als solches mit der Idee Gottes von ihm übereinstimmt. Aber auch nur das Seiende ist wahr, weil das Nichtseiende oder das Nichts keiner göttlichen Idee entspricht. Das göttliche Denken ist die Norm aller Wahrheit (und da im Absoluten das Denken nicht vom Sein verschieden ist, so ist zuletzt das absolute Sein Norm aller Wahrheit), das Maß aller Dinge, wohingegen die Dinge das Maß für den geschaffenen Verstand sind, der sie nur erkennen kann, weil und sofern sie sind. In diesem Sinne ist alles Seiende an und für sich oder objectiv wahr, weil es mit dem göttlichen Denken übereinstimmt; für uns oder subjectiv wahr ist es nur dann, wenn es von uns so erkannt wird, wie es ist. Für uns, aber nicht an sich, kann das Seiende auch falsch, weil unrichtig erkannt, sein.

3. Eine dritte Eigenthümlichkeit alles Seienden ist das Gutsein.

Wie nämlich jedes Seiende in Beziehung zum Erkennen ein Wahres ist, so in Beziehung auf das Begehren oder Wollen ein Gutes; denn gut ist das, was ist, sofern es gewollt ist. Aber man will oder begehrt etwas nur, sofern es vollkommen ist. Es fragt sich nun, wie das Gute sich zum Vollkommenen verhalte; dann, wie es einzutheilen sei; endlich, was der Gegensatz des Guten oder das Uebel bedeute.

a) Das Gute und das Vollkommene. Vollkommen ist das Sein, welches zu seiner Fülle gekommen ist, also diejenigen Bestimmtheiten oder Realitäten hat, die es seinem Begriffe nach haben kann, oder seiner Bestimmung nach haben soll. Dasjenige Sein, welches lautere Realität ohne irgend einen Mangel ist, nennen wir absolut vollkommen; relativ vollkommen hingegen ist das Sein, welches diejenigen Realitäten hat, die ihm als diesem bestimmten Sein nicht fehlen dürfen. Jedes Seiende ist als solches auch vollkommen, sofern ihm alles das eignet, was es als dieses bestimmte Sein besitzen muß; aber das eine Seiende ist vollkommener als das andere, je nachdem es höhere Realitäten entweder von Natur besitzt, oder durch eigene Thätigkeit sich erworben hat. Die Vollkommenheit ist nun mit der Güte nicht identisch. Denn jedes Seiende ist in seiner Weise an und für sich vollkommen, gut aber nur, sofern es erstrebt wird. Dagegen ist die Vollkommenheit das Fundament der Güte. Denn ein Sein wird nur deshalb und sofern erstrebt, weil und sofern es vollkommen ist.

b) Eintheilung des Guten. Das Gute ist zunächst

α) entweder absolut oder relativ gut. Absolut gut (bonum absolutum) ist das absolut vollkommene Sein; relativ gut (bonum relativum) ist das relativ vollkommene Sein.

β) Das relativ Gute ist dann entweder objectiv oder subjectiv gut. Gesetzt, es existire ein absolut vollkommenes Sein als Schöpfer aller Dinge, so stehen die geschaffenen Dinge in nothwendigem Abhängigkeitsverhältnisse zum göttlichen Willen; sie sind, und sie sind so beschaffen, weil und wie sie von Gott gewollt sind. Mithin sind sie relativ gut, weil und sofern sie mit dem göttlichen Willen und folglich auch mit dem göttlichen Sein übereinstimmen. Dieses macht ihre metaphysische oder objective Güte aus. Dieselbe kommt allem Seienden, sofern es eine Realität hat, zu; nur das Nichtseiende, weil es keine Realität hat, ist auch nicht gut. Zu einem außergöttlichen Willen steht das Seiende nicht in nothwendiger Beziehung. Wir mögen ein Seiendes wollen oder nicht, es bleibt objectiv oder an und für sich gut wegen seiner nothwendigen Beziehung zum göttlichen Willen. Für uns oder subjectiv gut ist das Seiende, sofern es für uns begehrenswerth, also wirklich

oder scheinbar geeignet ist, uns glücklich zu machen oder zu unserer sinnlich-geistigen Vervollkommnung beizutragen. In der Werthschätzung des Guten können wir uns täuschen und das an sich geringere Gute dem Besseren vorziehen. In Wirklichkeit aber ist das an sich absolut Gute auch für uns das höchste Gut, dessen Besitz allein uns wahrhaft glücklich machen kann.

γ) Das subjectiv Gute endlich ist entweder nützlich (utile), oder schicklich (honestum), oder angenehm (delectabile). Alles Begehrenswerthe ist nämlich entweder nur als Mittel zur Erreichung eines anderen Gutes, oder aber an sich begehrenswerth. Im ersten Falle ist es ein utile, im zweiten ein delectabile, wenn es ergötzt, ein honestum, wenn es von der Vernunft als für uns schicklich erkannt wird, und zwar entweder schicklich zur Vervollkommnung unserer natürlichen Beschaffenheit (natürlich gut), oder zur Vervollkommnung unserer sittlichen Anlage (sittlich gut).

c) Das Uebel als Gegensatz des Guten. Wie das Gute das Begehrenswerthe (appetibile), so ist das Uebel das Verabscheuenswerthe (detestabile). Weil nun jedes Seiende in seiner Weise vollkommen und daher begehrenswerth ist, so ist kein Seiendes an sich ein Uebel oder verabscheuenswerth. Zwar ist das eine Ding weniger vollkommen als das andere, und alle Dinge, mit Ausnahme des absolut Vollkommenen, sind mit Unvollkommenheiten behaftet, weil sie, jedes in seiner Weise, höherer Vollkommenheiten ermangeln. Aber will man mit Leibniz diese Unvollkommenheit oder diesen Mangel einer höheren, über die Natur eines Dinges hinausgehenden Vollkommenheit ein metaphysisches Uebel nennen, so darf diese Bezeichnung doch nur im uneigentlichen Sinne gelten. Denn dieser Mangel einer höheren Vollkommenheit ist den Dingen als solchen nothwendig. Weil nämlich alle Dinge, mit Ausnahme des absolut vollkommenen Seins, dadurch gegen einander abgegrenzt sind, daß das eine Realitäten hat, welche dem andern fehlen, so sind sie allerdings beschränkt und ermangeln höherer Vollkommenheiten. Allein, dieser Mangel ist nur Abwesenheit dessen, was bei diesen Dingen gar nicht sein kann. Das Uebel aber im eigentlichen Sinne ist Mangel dessen, was sein sollte. Man nennt nun den Mangel dessen, was einem Dinge seiner Natur oder Bestimmung gemäß zukommen sollte, Privation, im Unterschiede von der bloßen Negation, d. h. dem Nichtvorhandensein irgend einer Realität, sie mag dem Dinge naturgemäß eignen oder nicht. Alles Uebel ist also Privation, und zwar entweder Privation eines physischen Gutes, d. h. ein physisches Uebel, oder Privation eines moralischen Gutes, d. h. ein moralisches Uebel oder eine Schuld.

4. Die angegebenen Eigenschaften des Seins, auch passiones entis genannt, sind Bestimmungen, welche für alles Seiende gelten, je nachdem dieses an und für sich, oder im Verhältniß zum Erkennen, oder im Verhältniß zum Wollen gefaßt wird. Alles Seiende ist an sich ein Einiges und (in Beziehung zum göttlichen Erkennen und Wollen) ein objectiv Wahres und Gutes. Das Einssein, Wahrsein und Gutsein hat also denselben Umfang als das Sein, d. h. unum, verum, bonum convertuntur cum ente. Wie diese drei Begriffe die allgemeinsten Bestimmungen des Seins sind, so bilden sie auch die Ausgangspunkte unseres Erkennens und Begehrens, welche uns nicht angeboren sind, sondern an der gegebenen Wirklichkeit zuerst gewonnen werden. Hierbei ist aber der von den Ontologisten übersehene Unterschied zwischen der Idee des allgemeinen Seins sowie des allgemein Wahren und Guten, und zwischen der Idee des absoluten Seins sowie des absolut Wahren und Guten zu beachten, da das absolute Sein im geraden Gegensatze zum allgemeinen Sein das concreteste und vollkommenste Sein, das höchste Wahre und Gute ist. Dieses absolute Sein bildet aber nicht den Ausgangs-, sondern den Schlußpunkt des menschlichen Erkennens.

Zusatz. Verwandt mit der Idee des Wahren und Guten ist die des Schönen. Schön nennen wir das, was durch die bloße Intuition in uns die reine Liebe des Wohlgefallens erregt. Das Schöne ist nicht identisch mit dem Wahren: denn nicht alles Wahre gefällt. Aber weil nichts gefallen kann, das nicht wirklich oder doch scheinbar wahr ist, so bildet die Wahrheit eine Voraussetzung der Schönheit. Das Schöne ist auch nicht identisch mit dem Guten, denn nicht alles Begehrenswerthe erregt Wohlgefallen; aber wiederum kann nichts gefallen, das nicht gut oder begehrenswerth ist, und folglich ist auch das Gute Voraussetzung der Schönheit. Alles Schöne also ist wahr und gut, aber nicht umgekehrt. Während das Wahrsein und das Gutsein allem Seienden zukommt, eignet das Schönsein einer besonderen Art von Dingen, welche nicht allein unser Begehren, sondern auch unser ästhetisches Wohlgefallen erregen. Letzteres wird namentlich dann der Fall sein, wenn das Ding Harmonie oder Einheit in der Mannigfaltigkeit zeigt. Das Schöne ist entweder ein Naturschönes, oder ein Kunstschönes, oder ein sittlich Schönes. Das Naturschöne ist dasjenige Gefallenerregende, was in der (sinnlichen und geistigen) Wirklichkeit gegeben ist; das Kunstschöne ist das durch künstlerische Thätigkeit des Menschen hervorgebrachte Schöne; das sittlich Schöne besteht in der Harmonie unserer freien Handlungen mit dem Sittengesetze.

B. Das Wesen.

§. 11. Erklärung desselben.

1. Jedes Seiende, das existirt oder als existirend gedacht wird, hat, wie schon bemerkt wurde, Bestimmtheiten oder Realitäten, wodurch es ein bestimmtes, von allen anderen unterschiedenes Sein ist. Die Bestimmtheiten eines Dinges haben eine innere Einheit, welche ihnen zu Grunde liegt. Dieses Zugrundeliegen macht das Wesen oder die Wesenheit (essentia) des Dinges aus. Die Wesenheit ist somit die innere Einheit aller derjenigen Bestimmtheiten, wodurch ein Ding das ist, was es ist, und wodurch es sich von allen andern Dingen unterscheidet.

2. Die Wesenheit ist entweder eine physische oder eine metaphysische.

a) Die physische Wesenheit ist die Einheit derjenigen Bestimmtheiten, wodurch ein Ding einzig in seiner Art und von allen andern Dingen derselben Art verschieden ist. Weil hierdurch das Ding ein Einzelding oder Individuum im Unterschiede von allen anderen Einzeldingen ist, so kann diese Wesenheit auch die individuelle genannt werden.

b) Die metaphysische Wesenheit ist die Einheit derjenigen Bestimmtheiten, welche ein Ding mit allen andern Dingen derselben Art gemeinsam hat. Weil das Ding hierdurch von allen Dingen irgend einer anderen Art oder Species sich unterscheidet, so läßt sich die metaphysische Wesenheit auch als die specifische bezeichnen. Nur diese metaphysische Wesenheit sind wir im Stande begrifflich zu fassen, nicht aber die physische oder individuelle, weil uns das Wesen des Einzeldinges als solchen verborgen ist. Deshalb heißt die metaphysische Wesenheit auch die begriffliche, und diese unserem Denken allein erreichbare Wesenheit ist stets gemeint, wenn in der Metaphysik von Wesenheit ohne Beisatz die Rede ist.

3. Die begriffliche Wesenheit, welche das Gemeinsame vieler Einzeldinge ausdrückt, ist in ihrer Allgemeinheit nicht objectiv real, d. h. sie ist nicht eine und dieselbe in den Einzeldingen vorhandene Wirklichkeit, also nicht real verschieden von den ausschließlichen Eigenthümlichkeiten, wodurch sich die unter denselben Begriff fallenden Einzeldinge unterscheiden, sondern sie ist in jedem Einzeldinge in eigenthümlicher Weise (individuirt) vorhanden. Pflanzen, Thieren und Menschen ist das Leben gemeinsam, aber ein anderes ist das Leben in den Pflanzen, ein anderes

in den Thieren, ein anderes in den Menschen. Die specifische und die individuelle Wesenheit sind also nicht in Wirklichkeit verschieden, sondern nur in unserem Denken, aber diese Unterscheidung ist auch keine bloß gedachte, sondern eine virtuelle (vergl. §. 10, 1, b). Wir müssen wegen der Beschränktheit unseres Erkennens diese Unterscheidung machen, da wir in unserm Denken bei der begrifflichen Wesenheit stehen bleiben und zum Begriffe der individuellen Wesenheit nicht fortschreiten können. Wir unterscheiden die Individuen durch Eigenthümlichkeiten, die uns durch die sinnliche Anschauung geboten werden. An sich ist das Princip der Individuation oder dasjenige, wodurch die Individuen wesentlich von einander verschieden sind, die Wesenheit selbst, welche eben nur individuell wirklich ist, in unserem unvollkommenen Denken aber als specifische und individuelle unterschieden wird.

4. Die Wesenheiten der Dinge, bloß begrifflich gefaßt, sind untheilbar, unveränderlich und ewig.

a) Sie sind untheilbar; denn weil sie dasjenige enthalten, was zu den betreffenden Dingen nothwendig gehört, so würden sie durch Theilung nothwendige Bestimmtheiten verlieren und damit aufhören, dieselben Wesenheiten zu sein.

b) Aus demselben Grunde sind die Wesenheiten auch unveränderlich; denn sie können nicht dieselben Wesenheiten bleiben, wenn sie sich ändern, neue Bestimmungen aufnehmen und andere fallen lassen.

c) Sie sind endlich ewig, nicht als wenn sie ewig in sich existirten, sondern weil bei ihnen von aller Zeit abstrahirt und nur behauptet wird, daß sie, wann immer sie verwirklicht werden, die in ihrem Begriffe enthaltenen Bestimmtheiten haben müssen.

5. Die Wesenheiten der Dinge sehen also von der Zeit ab, sofern sie bloß begrifflich gefaßt werden. Die daseienden Wesenheiten aber sind nur in der Zeit. Denn diese entstehen mit den wirklichen Dingen und gehen mit ihnen unter, sind also zufällig. Aber so lange sie da sind, bilden sie in den Dingen das Beharrliche und Unveränderliche im Gegensatze zu dem Wechselnden und Veränderlichen derselben. Alles jedoch, was sich an den Dingen ändert, hat seinen Träger und Grund in dem beharrlichen Wesen.

§. 12. Wesen und Dasein.

1. Alles, was Dasein hat, ist ein bestimmtes Sein oder ein Einzelding. Dasjenige, was das Einzelding zu einem solchen macht und es von allen andern Dingen unterscheidet, bildet seine physische oder in-

dividuelle Wesenheit. Es fragt sich nun, ob in dem wirklichen Einzelding ein Unterschied zwischen der physischen Wesenheit und dem Dasein zu machen sei (vgl. über die verschiedenen Arten von Unterschied §. 10, 1, b).

2. Zwischen der individuellen Wesenheit und dem Dasein des Einzeldinges ist nicht — mit den Thomisten — ein wirklicher Unterschied anzunehmen. Denn wäre dieser vorhanden, so müßten Wesenheit und Dasein dem Sein nach sich unterscheiden und beide von einander getrennt werden können. Nun läßt sich freilich im Gedanken das Dasein von der Wesenheit trennen; dann ist aber das Dasein für das Denken verschwunden und die Wesenheit eine bloß gedachte. In der Wirklichkeit fallen beide durchaus zusammen. Tritt die gedachte Wesenheit in's Dasein, so kommt nicht das Dasein an sie heran, wie ein Wirkliches zu einem schon Wirklichen, sondern das im Zustande der Möglichkeit Seiende wird in den der Wirklichkeit übergesetzt (essentia actuata).

3. Wesenheit und Dasein lassen somit nur einen gedachten, aber doch mehr als einen rein gedachten, Unterschied zu. Denn der Gedanke der Wesenheit und der des Daseins drücken zwar dasselbe existirende Einzelding aus, aber sie sind nicht inhaltlich gleiche Gedanken; der eine drückt das Was, der andere das Daß des Dinges aus, und mit dem Einen ist nicht nothwendig das Andere gegeben; vielmehr kennzeichnet sich das Dasein als etwas für die Wesenheit Zufälliges. Daher müssen wir einen virtuellen Unterschied zwischen Wesen und Dasein statuiren, in der Weise, daß der Gedanke des Wesens und der des Daseins dem Inhalte nach verschiedene Gedanken sind, aber beide denselben Einen Gegenstand ausdrücken, jedoch so, daß diese verschiedene Auffassung in dem Gegenstande ihren Grund hat. Weil nämlich das Dasein des Einzeldinges zufällig ist (vgl. §. 9, 2), so können wir einmal die Wesenheit desselben denken ohne das Dasein, und wir können dann das Dasein denken, ohne die Wesenheit mitzudenken. Diese Unterscheidung ist daher nur möglich bei Dingen, die ihr Dasein nicht durch sich selbst, sondern durch ein anderes Sein haben. Das durch sich selbst Seiende oder Absolute enthält gar keinen Grund zu dem Gedankenunterschiede zwischen Wesen und Dasein, weil sein Dasein ihm so absolut nothwendig ist wie sein Wesen, das eine mit dem anderen nothwendig gegeben und beide von einander unzertrennlich sind.

4. Nehmen wir vorläufig an, daß ein durch sich seiendes Wesen, nämlich Gott, existirt, und durch dasselbe alle Dinge ihr Dasein haben, so können wir in einem gewissen Sinne sagen, daß diese Dinge vor ihrem Dasein in der Zeit ein gewisses Dasein in Gott haben. Sie sind nämlich in Gott als ewige Gedanken oder Ideen. Gott denkt nicht

allein ewig seine Wesenheit, sondern auch alles, was dieser Wesenheit in einer außergöttlichen Wirklichkeit nachgebildet und durch seine Allmacht hervorgebracht werden kann. Dieses macht, wie oben (§. 8, 2) bemerkt wurde, das mögliche Dasein der Dinge aus; ein wirkliches oder eigentliches Dasein haben sie nur in der Zeit.

§. 13. Wesen und Eigenschaften.

1. Jedes Ding ist ein in sich abgeschlossenes, einheitliches Sein und hat als solches eine ungetheilte Wesenheit. Diese können wir aber wegen der Beschränktheit unseres Erkennens nur durch eine Mehrheit von Gedanken denken, welche wir einheitlich zusammenfassen und als Eigenschaften von dem Dinge aussagen. Dieselbe Unvollkommenheit unseres Erkennens bringt es ferner mit sich, daß wir zunächst und eigentlich nur das Wesen derjenigen Dinge erkennen, welche äußerlich in die Erscheinung treten, und nur insoweit als sie äußerlich erscheinen. Wir erkennen darnach an dem Dinge eine Mehrheit von Eigenschaften, welche entweder nothwendig dem Dinge eignen, weil wir ohne sie dasselbe nicht denken können, oder welche dem Dinge nur zufällig zukommen. Die nothwendigen Eigenschaften nennen wir Attribute, die zufälligen Modificationen (modi). Der eigentliche Grund der Attribute ist eben die Wesenheit des Dinges; die Modificationen sind außerwesentliche Bestimmtheiten, welche dem Dinge bald zukommen, bald nicht zukommen und eine Veränderung desselben hervorrufen, ohne daß dieses aufhört, wesentlich dasselbe zu bleiben.

2. Das „Ding mit seinen Merkmalen“ oder Eigenschaften ist somit ein Eines und Vieles zugleich und daher nach Herbart ein widerspruchsvoller Begriff. Indeß dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Denn das Ding ist Eines und Vieles nicht in derselben Beziehung, sondern ein Eines im Wesen, ein Vieles in der Wesensäußerung oder Erscheinung. Oder vielmehr, das Ding mit seinen Merkmalen ist ein einziges Seiendes. Aber unser Verstand, welcher an ihm eine Vielheit von Erscheinungen beobachtet, legt demselben, als Subject gefaßt, verschiedene Prädicate bei (z. B. Größe, Figur, Farbe, welche aber nicht verschiedene für sich seiende Dinge, sondern nur Eigenschaften und Wirkungen des einen Seienden bedeuten. Die Eigenschaften zeigen uns das Ding theilweise, nach der einen oder der andern Seite hin. Sie können also verschieden sein unbeschadet des einheitlichen Wesens. Dasselbe gilt von den Wirkungsweisen. Je nach der verschiedenen Beziehung zu anderen Dingen kann das Ding bald in dieser, bald in jener Weise wirken, bald diesen, bald

jenen Zustand haben. Dadurch zeigt sich das Ding als veränderlich; es geht von einem Zustande in einen andern über. Aber im Wechsel der Zustände bleibt das Ding an sich dasselbe, weil sein inneres Wesen sich beharrlich gleichbleibt. Dieses Wesen macht sein wahres Selbst aus; die wechselnden Zuständlichkeiten (modi) bestimmen das Wesen in verschiedener Weise, ohne sein Selbst, sein eigenthümliches Sein aufzuheben.

3. Es leuchtet von selbst ein, daß der Unterschied von (einheitlichem) Wesen und (mannigfachen) Eigenschaften nicht stattfinden kann beim absolut vollkommenen Sein (vgl. §. 10, 3, a), welches keine Bestimmtheit anzunehmen vermag, die es nicht schon hat, keine verlieren kann, unbeschadet seiner Vollkommenheit. Dieses Sein ist absolut unveränderlich und als solches metaphysisch einfach, oder keiner Unterscheidung von Wesen, Eigenschaften und Zuständen fähig. Aber jedes Seiende, das nur relativ vollkommen ist, entbehrt der absoluten Einfachheit und damit der Unveränderlichkeit; es kann sich in verschiedenen Eigenschaften und Wirkungsweisen kundgeben, sowie mannigfach wechselnde Zustände annehmen.

§. 14. Substanz und Accidens.

1. Das Wesen des Dinges, sofern es den Eigenschaften zu Grunde liegt, beharrlicher Träger oder Subject derselben ist, nennen wir Substanz, und die Eigenschaften Accidentien (substantia est id, quod substat accidentibus). Aber das Wesen kann nur deshalb Träger von Eigenschaften sein, weil es selbst nicht als Eigenschaft von einem anderen getragen wird, sondern ein selbstständiges, für sich bestehendes Wesen ist. Dieses Fürsichbestehen (subsistere) macht den eigentlichen Begriff der Substanz aus, und wir nennen daher auch das absolut vollkommene und einfache Wesen eine Substanz, weil es (in vollkommenster Weise) für sich besteht, ohne Träger von Accidentien zu sein. Substanz ist also dasjenige Sein, was für sich existirt und zu seiner Existenz keines anderen als seines Subjectes oder Trägers bedarf; oder: sie ist die Wesenheit eines für sich bestehenden Dinges. Zum Begriffe der Substanz gehört nicht nothwendig, daß sie durch sich (a se) existire, obschon das durch sich seiende, absolute Wesen im höchsten Sinne Substanz, weil in vollkommenster Weise ein für sich bestehendes Sein ist.

2. Wir unterscheiden mit Aristoteles und den Scholastikern:

a) Erste und zweite Substanz (substantia prima und substantiæ secunda). Jene ist das für sich bestehende Einzelwesen oder dasjenige, was in keinem anderen als seinem Subjecte existirt und darum auch

von keinem andern Subjecte ausgesagt wird. Diese ist der Art- oder Gattungsbegriff eines Dinges oder dasjenige, was in keinem andern als seinem Subjecte real ist, aber von Subjecten ausgesagt wird. Da nun dasjenige, wodurch ein Ding dieses und kein anderes ist, die physische Wesenheit, dasjenige aber, wodurch es begrifflich (als Artbegriff) gefaßt wird, die metaphysische Wesenheit ausmacht, so fällt die Unterscheidung der ersten und der zweiten Substanz zusammen mit jener der physischen und der metaphysischen Wesenheit. Nur die erste Substanz ist im eigentlichen Sinne Substanz, ein für sich bestehendes Wesen. Sie ist das letzte Subject, von welchem alles Andere, welches aber selbst von keinem Anderen ausgesagt wird. Im eminenten Sinne ist dasjenige Wesen erste Substanz, welches nicht nur für sich, sondern auch einzig und allein durch sich besteht, nämlich Gott. Die zweite Substanz ist in ihrer Allgemeinheit nichts als Abstraction unseres Geistes, und hat nur Dasein in der ersten Substanz, von welcher sie auch ausgesagt wird. (Z. B. der Begriff „Mensch" hat nur Dasein in dem Einzelmenschen: „Petrus".)

b) Die erste (eigentliche) Substanz als complete und incomplete (subst. completa und incompleta). Letztere ist dasjenige Sein, welches zwar für sich bestehen kann, aber vermöge seiner eigenthümlichen Wesenheit zum vollständigen Fürsichbestehen (Subsistenz) durch eine andere Substanz ergänzt werden muß, mit welcher sie dann einheitlich verbunden ein neues, von beiden Bestandtheilen verschiedenes Wesen (compositum substantiale) constituirt (z. B. die menschliche Seele). Die complete Substanz hingegen bedarf keiner solchen Ergänzung, sondern bildet für sich allein eine vollständige Substanz und besteht für sich oder subsistirt naturgemäß als solche, obgleich es ohne Widerspruch möglich ist, daß sie von einer höheren Substanz aufgenommen werde und in dieser ihre Subsistenz habe.

c) Die complete Substanz als Suppositum und Person. Die Substanz als für sich bestehendes Einzelwesen, und als solches allen anderen Dingen gegenüber bestimmtes, in sich abgeschlossenes Sein sowie adäquates Princip aller ihrer Thätigkeiten nennen wir Suppositum oder Hypostase. Ist das Suppositum ein vernünftiges Wesen, so heißt es Person (persona est rationalis naturae individua substantia). Person ist also eine subsistirende Substanz, welche vernünftig, d. h. selbstbewußt und selbstmächtig ist. Wenn aber eine vernünftige Substanz nicht selbstständig ist oder subsistirt, sondern von einer höheren Substanz aufgenommen ist und in dieser subsistirt, so ist sie keine Person (z. B. die menschliche Natur Christi).

3. Das Accidens ist dasjenige, was nicht für sich, sondern nur in einem Anderen besteht. Das Accidens setzt also das selbstständige Sein der Substanz voraus und fällt ihm zu als eine Bestimmung desselben. Dasselbe gehört aber nicht nothwendig zur Substanz, sondern diese, als ein für sich bestehendes Wesen, kann ohne alle Accidentien sein; ja, diejenige Substanz ist im vollkommensten Sinne Substanz, welche aller Accidentien bar ist. Und das ist die absolut vollkommene, daher schlechthin einfache und unveränderliche Substanz. Bei jedem Seienden aber, welches nicht metaphysisch einfach und unveränderlich ist, unterscheiden wir eine Vielheit von Bestimmungen, welche demselben zukommen. Solche Accidentien sind:

a) Entweder nothwendige, welche im Wesen des Dinges begründet sind, mit ihm zugleich entstehen und vergehen (Accidentien im weiteren Sinne).

b) Oder zufällige, welche das Ding empfangen und verlieren kann, welche also bisweilen vorhanden, bisweilen nicht vorhanden sind (Accidentien im engeren Sinne). Theils ist es die Substanz selbst, theils sind es Einwirkungen von Außen, wodurch solche zufälligen Accidentien gesetzt werden.

4. Es fragt sich, wie sich das Sein der Accidentien zu dem der Substanz verhält.

a) Diese Frage beantwortet Locke dahin, daß er die Realität der Substanz ganz wegleugnet. Das Ding sei nur die Summe von Eigenschaften, welchen wir die Substanz als Träger unterschöben. Aber wie kommen wir denn dazu, den Eigenschaften eine Substanz unterzuschieben? Offenbar deshalb, weil wir die wahrgenommenen Eigenschaften gar nicht real denken können ohne Substanz. Folglich ist die hinzugedachte Substanz keine Dichtung unseres Verstandes, sondern sie muß ebenso real sein als die Eigenschaften selbst. — Hegel leugnet dagegen die Realität der Accidentien. Die Substanz sei real, das Accidens bloßer Schein. Nun unterscheiden wir aber die einzelnen Dinge (Substanzen) nur durch ihre äußeren Erscheinungen oder Accidentien. Wären letztere bloßer Schein, so vermöchten wir die einzelnen Dinge nach ihrer Verschiedenheit von einander gar nicht zu erkennen.

b) Den genannten Ansichten gegenüber wird mit Recht bei einem Dinge sowohl das, was man Substanz, als auch das, was man Accidens nennt, als real angenommen, und nur darüber gestritten, welcher Unterschied zwischen beiden stattfinde, ob ein wirklicher oder ein bloß gedachter (vgl. §. 10, 1, b). Die Scholastiker nahmen einen wirklichen Unterschied zwischen der Substanz und, wenn nicht allen, so doch gewissen

Accidentien an. Nach dem h. Thomas sind bei dem körperlichen Dinge die Quantität und die an dieser haftenden Accidentien von der Substanz real verschieden und trennbar. Dagegen gelten ihm die geistigen Accidentien (Denken, Wollen) für untrennbare modi der Substanz. Letzteres gewiß mit Recht. Denn wäre die Existenz des Denkens ohne ein denkendes Subject denkbar, so wäre das Selbstbewußtsein, das Dasein des denkenden, wollenden Ich, nicht mehr unzweifelhaft gewiß. Aber eben so wenig, wie die geistigen Accidentien, scheint auch die Quantität mit ihren Accidentien von der Substanz verschieden und trennbar zu sein. Ja, die Substanz wäre ganz überflüssig, wenn die Quantität Träger aller übrigen Eigenschaften sein könnte. Zwar soll letzteres nur möglich sein durch den wunderbar erhaltenden Einfluß Gottes, welcher den natürlichen Einfluß der Substanz ersetze. Indeß angenommen, dieser die Quantität ohne die Substanz erhaltende Einfluß Gottes fände bei allen sinnlichen Erscheinungen statt, so wäre derselbe eben so wenig wunderbar, als der die Substanz erhaltende, gewöhnliche Einfluß Gottes. Nun hindert gar nichts, anzunehmen, daß die Quantität dasjenige, was sie einmal unter Gottes erhaltendem Einflusse leisten kann, immer und überall leiste und dadurch die Substanz ganz unentbehrlich mache.

c) Wir werden also annehmen müssen, daß zwischen Substanz und Accidens nur ein gedachter, aber doch kein bloß gedachter, sondern ein virtueller Unterschied obwalte. Substanz und Accidens sind ein einheitliches, ungetheiltes Ganzes, aber weil dasselbe weder schlechthin einfach noch unveränderlich ist, so ist in ihm ein Grund vorhanden, weßhalb wir an ihm Substanz und Accidentien unterscheiden. Das Ding erfassen wir von verschiedenen Seiten, mit verschiedenen Eigenschaften behaftet. Wir unterscheiden das Ding als Subject und die Eigenschaften als Prädicate, welche wir jenem beilegen. Der Verstand kann diese Eigenschaften, vom Subjecte abstrahirt, als besondere Realitäten denken (Größe, Gestalt, Farbe u. s. w.), aber daraus folgt nicht, daß sie auch in der concreten Wirklichkeit solche Realitäten sind, welche zur Substanz hinzukommen. Vielmehr sind sie in Wirklichkeit das eine ungetheilte Ding nach der einen oder der andern Seite, minder oder mehr unvollständig erfaßt. Ferner sehen wir, daß das Ding sich verändert und dabei doch wesentlich dasselbe bleibt. Wir haben also Grund, zu unterscheiden zwischen der bleibenden Substanz und den wechselnden Accidentien, nicht als wenn letztere besondere Realitäten wären, welche die Substanz empfängt oder verliert, sondern es ist das einheitliche Ding, welches nach der einen (unwesentlichen) Seite sich verändert, nach der andern (wesentlichen) Seite unverändert bleibt.

§. 15. Die Kategorien des Accidens.

1. Wir haben oben (§. 6, 2) die Grundbestimmungen des wirklichen Seins Kategorien genannt, und als solche das Sein, das Wesen und das Wirken aufgestellt, weil jedem Seienden das Sein, eine bestimmte Wesenheit und eine derselben entsprechende Wirksamkeit eignet. Versteht man aber (mit Aristoteles) unter Kategorien die allgemeinsten (Gattungsbegriffe), dann ist das Sein, weil kein Gattungsbegriff, auch keine Kategorie, sondern es steht über allen Kategorien. Allgemeinste Gattungsbegriffe sind dann das Wesen als das für sich Seiende (Substanz) und das Accidens als das nicht für sich, sondern nur an der Substanz Seiende und diese näher bestimmende.

2. Die verschiedenen Weisen, in welchen eine Substanz durch Accidentien bestimmt werden kann, sei es nothwendig oder zufällig, kann man weiterhin unter folgende 9 Gesichtspunkte fassen: Größe (Quantität), Beschaffenheit (Qualität), Verhältniß (Relation), Ort, Zeit, Lage, Anhaben (habitus), Thun und Leiden. Sie machen mit der Substanz als dem Bestimmbaren die 10 Kategorien (Prädicamente) des Aristoteles aus. Diese Kategorientafel ist nach folgender Eintheilungsweise entstanden:

a) Alles Seiende ist entweder Substanz oder Accidens.

b) Das Accidens kommt entweder der Substanz an sich zu, oder nur im Verhältniß zu Anderem — absolute und relative Accidentien.

c) Die absoluten Accidentien sind der Substanz entweder innerlich oder äußerlich, oder innerlich und äußerlich zugleich.

α) Die absoluten inneren Accidentien sind Eigenschaften, welche der Substanz im eigentlichen Sinne innewohnen, und machen als solche entweder eine quantitative oder eine qualitative Bestimmtheit aus.

β) Die absoluten äußeren Accidentien sind bloße Umstände, oder äußerliche, und als solche entweder örtliche oder zeitliche, Bestimmungen der Substanz.

γ) Die absoluten inneren und zugleich äußeren Accidentien sind Thätigkeiten (Thun und Leiden) der Substanz.

d) Die relativen Accidentien endlich sind Bestimmungen, welche aus der Beziehung eines Dinges zu einem anderen folgen.

Vgl. über die aristotelischen Kategorien Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre; und besonders Fr. Brentano, von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. — Die Kategorien des Aristoteles sind übrigens ganz verschieden von den Kategorien Kants. Während nämlich bei Aristoteles die Kate-

gorien die allgemeinsten, vom Seienden abstrahirten Gattungsbegriffe sind, versteht Kant unter Kategorien angeborne Denkformen oder Verknüpfungsweisen des sinnlich Gegebenen. Er leitet seine 12 Kategorien von den verschiedenen Urtheilsformen ab, erklärt sie für unabhängig von der Erfahrung, in uns liegende Stammbegriffe, durch welche für uns erst eine Erfahrung möglich werde.

3. Statt die 9 Kategorien des Accidens im Einzelnen zu erörtern, bemerken wir nur, daß sie unter zwei Gesichtspunkte gebracht werden können, nämlich unter den der Eigenschaft und des Verhältnisses. Eigenschaft ist dann alles das, was der Substanz nothwendig oder zufällig eignet ohne Beziehung zu einer anderen Substanz; und Verhältniß dasjenige, was von der Substanz in Beziehung zu anderen Dingen ausgesagt werden kann. Die wichtigsten Eigenschaften sind die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, und das wichtigste Verhältniß ist die Ursächlichkeit. Letztere wird bei Erörterung des Wirkens zur Sprache kommen. Im Folgenden haben wir die mit Accidentien behaftete räumliche, zeitliche und endliche im Gegensatze zur accidenslosen unräumlichen, ewigen und unendlichen Substanz zu behandeln.

§. 16. Die räumliche und die unräumliche Substanz.

1. Denken wir uns ein Wesen, welchem nicht die physische Einfachheit, sondern nur die physische Einheit zukommt (vgl. §. 10, 1.), so hat dasselbe, weil es theilbar ist, ein Nebeneinander von Theilen oder eine Ausdehnung, und zwar eine Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe. Diese dreifache Ausdehnung macht den Raum des betreffenden Wesens aus. Werden mehrere ausgedehnte Dinge neben einander gedacht, so erweitert sich der Raum. Auf diese Weise läßt sich der Raum in's Unbestimmte erweitert denken. Den nach allen Richtungen in's Unbestimmte erweiterten, unendlichen Raum, abgesehen von allen wirklichen Dingen, nennen wir den reinen Raum. Dieser ist als solcher nicht wirklich, sondern bloß möglich; nur unsere Einbildungskraft gibt ihm den Schein der Wirklichkeit, weshalb er auch imaginärer Raum genannt werden kann. Ueberhaupt existirt kein Raum an und für sich oder objectiv. Dagegen ist der Raum auch nicht, wie Kant wollte, eine bloße subjective Form unseres äußeren Sinnes. Denn bei dieser Annahme würde sich die ganze Außenwelt, die Gestalt, Entfernung, Bewegung der Dinge in subjectiven Schein verflüchtigen. Vielmehr ist der Raum die objective Daseinsweise alles theilbaren Seienden, das Nebeneinander der Theile. Den Raum, welchen ein einzelnes Ding nach Länge, Breite und Tiefe einnimmt, nennen wir seinen Ort, sofern wir dabei an eine bestimmte Lage zu anderen Dingen

denken. Verändert das Ding diese seine Lage, so ist es in örtlicher Bewegung. Die Größe der Raumlänge zwischen zwei bestimmten Orten bildet die Entfernung oder Distanz derselben. Weil jeder Raum nur das Nebeneinander der Theile eines Dinges ist, so gibt es keinen leeren Raum an sich. Wohl aber können zwischen den Theilen eines Dinges und zwischen verschiedenen Dingen Distanzen und insofern leere Zwischenräume sein. Die Gesammtausdehnung aller Weltdinge macht den Weltenraum aus. Zwischen den einzelnen Weltdingen und deren Theilen können möglicher Weise leere Zwischenräume vorhanden sein.

2. Hiernach ist die räumliche Substanz dasjenige Wesen, welches ein Nebeneinander von Theilen hat und einen bestimmten Ort einnimmt, also irgendwo und nicht zugleich anderswo ist. Dem räumlichen Wesen oder dem physischen Körper kommt, weil seine Theile außer einander liegenden, Quantität (Größe) zu, und zwar continuirliche Quantität (stetige Größe), d. h. eine solche, bei welcher die Theile nicht von einander geschieden sind, im Unterschiede von der discreten Quantität, die aus geschiedenen Theilen besteht. Von dem physischen Körper, d. h. der nach den drei Dimensionen ausgedehnten Substanz, ist verschieden der mathematische Körper oder die dreifache Raumausdehnung als solche und ohne die Substanz, deren Accidens sie ist, gefaßt. Das Nebeneinanderliegen der Theile bedingt ferner, daß das räumliche Wesen ausgedehnt ist nach den drei Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe, und daher die Theile an dem Orte, welchen das Raumwesen einnimmt, eine bestimmte Ordnung oder Lage (situs) zu einander haben. Um die Größe der Ausdehnung zu bestimmen, hat man eine bestimmte Raumeinheit als Maß festzustellen (Linien-, Flächen-, Körpermaß).

3. Die raumlose Substanz ist zunächst das unausgedehnte, einfache Wesen. Als solches ist es jeglicher quantitativen Bestimmtheit unfähig; es vermag keinen Raum zu erfüllen oder circumscriptive einzunehmen, wohl aber kann es definitive im Raume, d. h. an einem bestimmten Orte sein, so daß es nicht allen Dingen gegenwärtig, sondern mehr oder weniger entfernt von ihnen und deshalb an verschiedenen Orten nur nach einander wirksam sein kann. Wenn ein einfaches Wesen allen wirklichen Dingen gegenwärtig ist, so nennen wir es allgegenwärtig. Ein solches Wesen ist noch nicht absolut raumlos. Dieses würde erst dann der Fall sein, wenn auch außer den wirklichen Dingen keine gedacht werden könnten, denen jenes Wesen nicht, sobald sie wirklich würden, gegenwärtig wäre. Das absolut raumlose Wesen ist daher dasjenige, bei welchem nicht nur Ausdehnung, sondern auch jede örtliche Bewegung

undenkbar ist; welches somit nicht irgendwo, sondern überall ist, und nicht allein überall, wo etwas existirt, sondern auch, wo etwas existiren kann; kurz: welches allen wirklichen und möglichen Dingen gegenwärtig, d. h. unermeßlich ist. Hieraus ergibt sich die Falschheit der Ansicht Newton's u. A., nach welcher der reine Raum die Unermeßlichkeit Gottes sein soll. Die Unermeßlichkeit besteht eben in der absoluten Raumlosigkeit.

§. 17. Die zeitliche und die ewige Substanz.

1. An einem Wesen, welches sich verändert, d. h. einen Wechsel von Bestimmtheiten hat, von einem Zustande in einen anderen übergeht, beobachten wir eine Aufeinanderfolge von Zuständen, und wenn wir uns verschiedene Dinge denken, welche nach einander existiren, so haben wir eine Aufeinanderfolge verschiedener Dinge. Diese continuirliche Aufeinanderfolge verschiedener Dinge, oder verschiedener Zustände desselben Dinges macht den Begriff der Zeit aus. Die Zeit ist also keine bloß subjective Form unseres Erkenntnißvermögens, zumal des inneren Sinnes, wie Kant wollte; denn bei dieser Annahme würde alles Nacheinander, alle Veränderung, welche wir in uns und außer uns beobachten, nur subjectiver Schein sein. Vielmehr ist die Zeit die objective Daseinsweise des veränderlichen Seins, das Nacheinander von Dingen oder von Zuständen desselben Dinges. Bei dem veränderlichen Sein können wir aber drei Momente unterscheiden, das Jetzt-sein, das Nicht-mehr-sein, und das Noch-nicht-sein, oder Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft; die Gegenwart ist dann ein unmeßbarer Augenblick zwischen Vergangenheit und Zukunft. Man kann die Aufeinanderfolge nach rückwärts in die Vergangenheit (a parte ante) und nach vorwärts in die Zukunft (a parte post) in's Unbestimmte verlängert denken, und man gewinnt dann, wenn dabei von den veränderlichen Dingen selbst abgesehen wird, den Begriff der reinen Zeit, d. h. der endlosen Aufeinanderfolge als solcher. Die reine Zeit existirt, wie der reine Raum, nicht in Wirklichkeit, sondern ist nur die unbegrenzte Möglichkeit der wirklichen Zeit. Bloß durch die Einbildungskraft bekommt sie den Schein der Wirklichkeit, weshalb sie auch imaginäre Zeit genannt werden kann.

2. Ueber der Zeit und im Gegensatze zu ihr steht die Ewigkeit, welche dort vorhanden ist, wo keine Aufeinanderfolge, kein Vorher und Nachher, keine Vergangenheit und Zukunft, sondern nur Gegenwart denkbar ist. Im Begriffe der Ewigkeit liegt nicht allein, daß sie ohne Anfang und Ende ist, sondern auch, daß sie jedes Nacheinander ausschließt.

Wir bilden diesen Begriff daher nicht in der Weise, wie Locke wollte, indem wir die Aufeinanderfolge nach vorwärts und rückwärts bis in's Unendliche erweitert denken, sondern indem wir alle Aufeinanderfolge negiren und ein schlechthiniges Zugleichsein behaupten.

3. Um die Begriffe der Zeit und der Ewigkeit noch klarer zu fassen, haben wir uns den Begriff der Dauer zu verdeutlichen. Dauer ist fortgesetztes Dasein; sie ist also nicht etwas zum Dasein Hinzukommendes, sondern das Dasein selbst als fortgesetztes betrachtet. Die Dauer jedes Wesens muß daher seinem Sein entsprechen; eine andere ist die Dauer des veränderlichen, eine andere die des unveränderlichen Seins.

a) Die Dauer des veränderlichen Seins ist fließende Dauer, und diese ist gerade das, was wir Zeit nennen. Das Wesen, welchem diese Dauer eignet, ist niemals ganz zugleich da, sondern es kann nur in einem continuirlichen Nacheinander das Sein haben, dessen es fähig ist. Es gibt also bei ihm ein Nicht-mehr-sein und ein Noch-nicht-sein, und zwischen beiden bildet das Jetzt-sein einen unmeßbar kleinen Moment. Ein solches Wesen kann möglicher Weise ohne Ende fortdauern, und diese endlose Zeitdauer nennt man die Ewigkeit a parte post oder die sempiternitas. Um die fließende oder zeitliche Dauer zu bestimmen, hat man als Maßstab eine Zeiteinheit festzustellen. Hierzu dient für die Weltdinge die constante Bewegung der Himmelskörper.

b) Die Dauer des unveränderlichen Seins ist die bleibende Dauer, bei welcher sich kein Vorher und Nachher unterscheiden, sondern nur ein Zugleich-sein erkennen läßt. Sie fällt also mit dem Begriffe der Ewigkeit zusammen. Eine solche Dauer aber, welche unveränderlich dieselbe bleibt, ist schlechthin einfach, weil sie sich nicht in verschiedene Momente des Nicht-mehr-seins und des Noch-nicht-seins auseinanderlegen läßt; sie ist absolut vollkommen, weil sie stets ganz zugleich ist; sie ist durchaus unabhängig und nothwendig, weil sie die Möglichkeit des Nichtseins und des Andersseins ausschließt und daher nicht von einem Anderen abhangen kann, sondern schlechthin durch sich selbst sein muß. Die Ewigkeit ist somit die absolut einfache, vollkommene und nothwendige Dauer, und als solche ohne Anfang und Ende.

4. Hiernach ist die zeitliche Substanz diejenige, welche Grund und Träger einer fließenden Dauer ist, also in einer Aufeinanderfolge von Zuständen existirt. Sie ist somit zufällig und veränderlich, d. h. ein Wesen, welches auch nicht existiren, oder in einem anderen Zustande existiren kann und daher vom Nichtsein zum Dasein und umgekehrt, sowie von einem Zustande in einen anderen übergehen kann. Die zeitliche

Substanz kann möglicher Weise ohne Ende fortdauern oder endlose Dauer haben. Wenn letzteres der Fall ist, also ein Wesen zwar einen Anfang, aber kein Ende des Daseins hat, dabei jedoch mit einem Wechsel von Zuständen behaftet ist, so nennen wir dieses die aeviternitas. — Die ewige Substanz ist diejenige, welche Subject der bleibenden Dauer ist, also ganz zugleich ist und weder Anfang noch Ende hat. Ein solches Wesen muß unveränderlich und absolut nothwendig sein, d. h. sowohl in Bezug auf Dasein als auf Zuständlichkeit allen Wechsel und jede Abhängigkeit von einem anderen Sein ausschließen. Also aus sich und durch sich ist die ewige Substanz ganz zugleich, schlechthin unveränderlich und unabhängig.

§. 18. Die endliche und die unendliche Substanz.

1. Die Begriffe der Zeit und der Ewigkeit führen uns auf die der Endlichkeit und Unendlichkeit. Denn das zeitliche Wesen ist endlich und das ewige ist unendlich. Endlich nennen wir das, was ein Ende oder eine Grenze hat, also begrenzt oder beschränkt ist. Wir unterscheiden das mathematisch und metaphysisch Endliche.

a) Das mathematisch Endliche ist jede bestimmte (stetige oder discrete) Größe, welche als solche durch eine bestimmte Figur begrenzt ist, oder aus einer beschränkten Zahl von Einheiten besteht.

b) Das metaphysisch Endliche ist das im Sein beschränkte Wesen, welches nicht reine Realität oder schlechthinige Vollkommenheit, sondern mit Negation behaftet ist. In dem Begriffe des metaphysisch Endlichen ist also der Gedanke einer Realität oder eines bestimmten Seins, sowie einer Grenze oder der Negation eines Andersseins vereint.

2. Im Gegensatze zum Endlichen ist das Unendliche das End- und Schrankenlose, welches jede Begrenzung von sich ausschließt. Auch hier ist das mathematisch und das metaphysisch Unendliche zu unterscheiden.

a) Das mathematisch Unendliche ist eine Größe, die keine Grenzen hat, also entweder eine unendliche Zahl oder eine unendliche Ausdehnung. Eine solche Größe aber kann niemals in Wirklichkeit existiren, weil Zahl und Ausdehnung immer größer gedacht werden, also niemals unendlich sein können. Also ist das mathematisch Unendliche nur in unseren Gedanken real; das Wirkliche, welches ihm entspricht, ist endlich und begrenzt, aber der Möglichkeit nach unendlich, weil es ohne Ende vergrößert werden kann, und durch stete Zunahme seine Grenzen immer weiter gerückt werden. Daher ist das mathematisch Unendliche nur das Unendliche der Möglichkeit nach (infinitum

potentia oder **indefinitum**, auch das synkategorematisch Unendliche genannt).

b) Das **metaphysisch Unendliche** ist das im Sein schrankenlose Wesen, welches als solches reine Wirklichkeit, die Fülle des Seins oder schlechthin vollkommen ist. Deshalb ist dieses Unendliche etwas rein Positives, welches jeden Mangel und jede Unvollkommenheit an sich negirt. Während es dem mathematisch Unendlichen wesentlich ist, vermehrt und vergrößert werden zu können, schließt das metaphysisch Unendliche die Möglichkeit irgend einer Vermehrung und Vergrößerung von sich aus. Letzteres ist daher im Gegensatze zum Unendlichen der Möglichkeit nach das **Unendliche der Wirklichkeit** nach (**infinitum actu**, auch das kategorematisch Unendliche genannt).

3. Betreffs der Entstehung der Begriffe des Endlichen und des Unendlichen scheint der Ontologismus oder Intuitismus nicht ohne Grund zu behaupten, daß der Begriff des Endlichen als des mit Negation Behafteten den Begriff des Unendlichen als des rein Positiven, zu seiner Voraussetzung habe, da das Positive immer vor dem Negativen erkannt werden müsse. Indeß, unsere erste Auffassung des Endlichen enthält noch keine Verneinung, zumal des Unendlichen, sondern nur das Positive, was in jedem Endlichen ist. Dieses Positive sind die Realitäten, womit das Endliche als dieses bestimmte Ding behaftet ist. Durch Vergleichung desselben mit anderen Dingen gelangen wir dann zur Einsicht, daß das eine Ding mehr Realitäten hat als das andere, somit unvollkommen, mit Negation behaftet ist. Auf diese Weise erfassen wir ein Endliches, Beschränktes, indem wir an ihm noch nicht die Unendlichkeit schlechthin verneinen, sondern nur die über seinen positiven Inhalt hinaus liegenden Vollkommenheiten. Wir können uns nun über alles Endliche, beschränkt Vollkommene ein Wesen denken, welches alle möglichen Vollkommenheiten in sich faßt und daher an keinem Vollkommeneren eine Schranke hat. Dieses macht den Begriff des Unendlichen aus. Obgleich also das Unendliche als das schrankenlos Vollkommene einen rein positiven Inhalt hat, so gewinnen wir doch den Begriff desselben nicht durch einfache Bejahung, sondern durch Verneinung, und zwar durch eine doppelte Verneinung, indem wir zunächst in dem, was wir erkennen, Schranken setzen, d. h. es als endlich erfassen, sodann die Schranken dieses Endlichen negiren. Somit ist es unrichtig, mit Locke den Begriff des Unendlichen so entstanden zu denken, daß wir die Schranken des Endlichen immer mehr erweitern. Hierdurch gewinnen wir nur den Begriff des Unbestimmten oder mathematisch Unendlichen, d. h. den Begriff desjenigen Wesens, dem wir durch Erweiterung in's Endlose die Grenzen

in unseren Gedanken genommen haben, obwohl es seiner Wesenheit nach nicht grenzenlos sein kann (infinitum privative). Das wahrhaft Unendliche (infinitum negative) besteht darin, daß es seiner Wesenheit nach gar keine Grenzen haben kann.

4. Die endliche Substanz ist demnach das beschränkt Vollkommene, das als solches einer Vermehrung und Verminderung fähig ist. Endlich ist also das räumliche, sowie das zeitliche, veränderliche, zufällige Wesen. Die unendliche Substanz hingegen ist das absolut Vollkommene, welches als solches keiner Veränderung fähig, absolut zeit- und raumlos sowie absolut nothwendig ist. Wie das Endliche meßbar ist, d. h. durch eine Vielheit von Maßeinheiten ausgedrückt werden kann, so ist das Unendliche durchaus unmeßbar (infinitum actu pertransiri nequit). Das unendliche Wesen schließt alle Accidentien von sich aus, ist aber, weil vollkommen in sich abgeschlossen und selbstständig, im eminentesten Sinne Substanz. — Nur Eine unendliche Substanz kann existiren. Denn wenn mehrere existirten, so müßten sie sich von einander unterscheiden, d. h. das eine Wesen müßte irgend eine Vollkommenheit haben, welche dem anderen fehlte, und folglich wären entweder beide, oder es wäre doch eines endlich. Neben dem einen Unendlichen können aber wohl viele endliche Dinge existiren, ohne daß jenes durch diese beschränkt würde, weil es ja alle Realitäten der endlichen Dinge in sich faßt und zwar im eminenten Sinne. Eine Realität kann nämlich einem Dinge entweder im eigentlichen Sinne (formaliter) zukommen, oder im eminenten Sinne (eminenter), wenn sie in einer höheren Realität eingeschlossen ist, oder der Kraft nach (virtualiter), wenn das Ding die Kraft hat, die fragliche Realität hervorzubringen. Das Unendliche hat in seiner absoluten Einfachheit und Vollkommenheit alle Realitäten oder Vollkommenheiten der endlichen Dinge.

5. Zur Einsicht schließlich, daß ein unendliches Wesen existirt, gelangen wir nicht, wie der h. Anselm meinte, durch den bloßen Begriff desselben als des absolut vollkommenen Wesens. Denn die Existenz ist keine Vollkommenheit, keine zum Sein hinzukommende Realität, sondern das Sein selbst als daseiend gefaßt, also nur eine Daseinsweise des Seins. Um zu entscheiden, ob etwas eine wirkliche, oder eine bloß gedachte Existenz habe, müssen wir die äußere und die innere Erfahrung zu Rathe ziehen. Und der wirklichen Existenz des unendlichen Wesens werden wir nur gewiß, indem wir von wirklich existirenden endlichen Dingen ausgehen und von diesen einen Schluß ziehen auf die Existenz des unendlichen Wesens.

C. Das Wirken.

§. 19. Erklärung.

1. Alles Wirkliche ist auch wirksam, d. h. es hat nicht allein ein Sein sowie ein dieses Sein bestimmendes Wesen, sondern auch ein seinem Wesen entsprechendes Wirken. Wirken heißt thätig sein und dadurch etwas setzen. Eben durch diese Thätigkeit tritt das innere Wesen des Dinges in die Erscheinung; es äußert sich in Thaten, die entweder in dem Wirkenden selbst oder in einem Anderen geschehen. Aus diesen Aeußerungen läßt sich deshalb die Beschaffenheit des inneren Wesens erschließen, weil die Wirksamkeit sich nach der Wesenheit richten muß (agere sequitur esse).

2. Sofern die Wesenheit das innere Princip aller Thätigkeit eines Dinges ist, nennen wir sie die Natur desselben. Wesenheit und Natur bedeuten also eines und dasselbe, nur in verschiedener Beziehung; etwas heißt Wesenheit, sofern es Grund des bestimmten Seins, und Natur, sofern es Grund des entsprechenden Wirkens (und Leidens) eines Dinges ist. Hiernach ist einem Dinge jede Zuständlichkeit (Thätigkeit und Leiden) natürlich, welche in seiner Wesenheit begründet ist, oder ihr zusagt; widernatürlich dasjenige, was seiner Wesenheit nicht nur nicht zusagt, sondern geradezu widerstreitet; übernatürlich endlich, was mit seiner Wesenheit zwar vereinbar ist, aber nicht in dieser, sondern nur in einem mit ihr in Verbindung tretenden höheren Princip seinen Grund haben kann.

3. Das Wirken schließt drei Momente in sich, nämlich: ein Wesen, von welchem das Wirken ausgeht; dann eine Wirksamkeit oder Thätigkeit dieses Wesens; endlich das durch die Wirksamkeit Hervorgebrachte. Diese drei Momente stehen in nothwendiger Beziehung zu einander und sie machen die wichtigste aller Relationen, nämlich die der Causalität aus.

4. Um hier Einiges über die Relation im Allgemeinen vorauszuschiken, so verstehen wir darunter die Beziehung eines Dinges auf ein anderes. Zu jeder Relation wird erfordert ein Seiendes, welches auf ein anderes bezogen wird (subjectum relationis); ein Seiendes, worauf jenes bezogen wird (terminus relationis), und ein Beziehungsgrund (fundamentum relationis). Je nachdem der Beziehungsgrund ein bloß im Denken gesetzter, oder in den bezogenen Dingen wirklich vorhandener ist, unterscheidet man eine bloß gedachte (relatio rationis) und eine wirkliche Relation (rel. realis). Die letztere ist eine gegenseitige,

oder *einseitige*, je nachdem sie in beiden bezogenen Dingen, oder nur in einem derselben ihren Grund hat. Als beachtenswerthe Relationen sind zunächst namhaft zu machen die der *Identität* und der *Distinction*. Die Identität als reale Relation ist die beziehungsweise Einerleiheit zweier oder mehrerer Dinge. Eine absolute Einerleiheit kann unter mehreren Dingen nicht stattfinden. Denn sie müssen sich durch etwas unterscheiden, um als mehrere existiren und gedacht werden zu können. Nur mit sich selbst ist jedes Ding absolut identisch. Je nachdem mehrere Dinge der Gattung, der Art oder der Zahl nach identisch sind, unterscheiden wir die generische, specifische und numerische Identität. Das Gegentheil der Identität ist die Distinction, d. h. die Nichteinerleiheit zweier oder mehrerer Dinge. Ueber die Distinction ist schon oben §. 10, 1, b. das Nöthige gesagt worden.

5. Diese Relationen machen nur eine rein äußerliche Beziehung der Dinge zu einander aus. Anders verhält es sich mit der Relation der Causalität oder der ursächlichen Beziehung zweier Dinge. Hier ist das eine Seiende nach seinem Dasein und seiner Beschaffenheit durch das andere bedingt. Das wirkende Sein nennen wir *Ursache*, das bewirkte oder hervorgebrachte *Wirkung*. Beide stehen in gegenseitiger Relation, d. h. keine Wirkung ist ohne eine Ursache und umgekehrt.

6. Wir haben im Folgenden die drei Momente, welche der Begriff des Wirkens enthält, näher zu erörtern: also zuerst das wirkende Wesen (die Ursache) im Unterschiede vom Grunde und in seiner Verschiedenartigkeit, und dann das Wirken der Ursache und das Werden des Gewirkten.

§. 20. Grund und Ursache.

1. Um den Begriff des bewirkenden Seins oder der Ursache klar zu legen, haben wir zuerst den Begriff des *Grundes* zu erörtern. Grund (principium) ist dasjenige, worauf etwas beruhet; dasjenige, was von dem Grunde getragen wird oder aus ihm hervorgeht, ist das Gegründete oder die Folge (principiatum). Wir unterscheiden:

a) Den *Erkenntnißgrund* (principium cognoscendi), d. h. eine erkannte Wahrheit, worauf die Erkenntniß einer anderen Wahrheit beruht; also dasjenige, woraus wir unser Erkenntnißurtheil über eine Sache ableiten. Kurz, es ist der Grund, *warum wir so und nicht anders urtheilen*.

b) Den *Sachgrund*, d. h. dasjenige, worauf das Sein und Wesen einer Sache beruht, oder den Grund, *warum eine Sache so und nicht anders ist*. Dieser Sachgrund wird *Wesensgrund* (prin-

cipium essendi) genannt, sofern man das innere Wesen der Sache selbst meint, oder diejenigen Momente, welche das eigenthümliche Wesen der Sache constituiren. Dagegen wird er als Daseinsgrund (principium existendi) bezeichnet, sofern dasjenige darunter verstanden wird, wodurch eine Sache ihr Dasein hat. Der Daseinsgrund kommt hier, wo vom bewirkenden Sein die Rede ist, allein in Betracht.

2. Denken wir uns ein Wesen, welches den Daseinsgrund in sich selbst hat, also principium sui ist, so fällt Grund und Gegründetes bei ihm durchaus zusammen. Ein solches Wesen ist ungeworden, daher schlechthin unbedingt und nothwendig, unveränderlich und ewig. — Ist dagegen der Daseinsgrund wirklich verschieden von dem Gegründeten, so wird er Ursache genannt. Diese ist also der Entstehungsgrund eines von ihr wirklich verschiedenen Seins, d. h. einer Wirkung. Die Wirkung ist der Zeit oder wenigstens der Natur nach später als die Ursache.

3. Wie das Wesen, welches den Daseinsgrund in sich selbst hat, ungeworden, unveränderlich und ewig ist, so ist dasjenige, welches in einem Anderen den Grund seines Daseins hat, ein gewordenes, veränderliches und zeitliches Wesen. Das Entstehen oder Uebergehen von Nichtdasein zum Dasein kann ja nicht von selbst stattfinden, sondern muß von einem anderen wirklichen Wesen verursacht sein. Dasselbe gilt vom Verändern. Wohl kann ein Wesen nicht allein an anderen, sondern auch an sich selbst Veränderungen bewirken, aber diese sind dann von der Substanz virtuell verschiedene Bestimmtheiten. Alles Seiende hat somit einen Daseinsgrund, aber nur das gewordene, veränderliche Seiende hat den Daseinsgrnnd in einem Anderen, hat also eine Ursache; das ungewordene, unveränderliche Seiende aber hat den Daseinsgrund in sich selbst.

§. 21. Verschiedenheit der Ursachen.

1. Faßt man unter Ursache alles das, was an dem Entstehen eines Seins oder einer Seinsweise betheiligt ist, so lassen sich in derselben vier Momente unterscheiden. Zunächst muß ein Wesen da sein, welches die Wirkung hervorbringt — bewirkende Ursache (causa efficiens); dann muß (allerdings nicht immer) ein Stoff vorhanden sein, woraus die Wirkung gemacht wird — materielle Ursache (causa materialis); ferner muß etwas sein, wodurch die Wirkung ihre Bestimmtheit erhält — formelle Ursache (causa formalis); endlich muß ein Zweck vorhanden sein, welcher durch die Wirkung erreicht werden soll

— Zweckursache (causa finalis). Von diesen vier Ursachen ist die bewirkende Ursache im eigentlichen Sinne Ursache, die übrigen sind nur Mitursachen, und von ihnen ist am wichtigsten die Zweckursache; dann folgt die formelle, und an letzter Stelle steht die materielle Ursache.

2. Die bewirkende Ursache ist dasjenige Wesen, welches durch seine Wirksamkeit etwas hervorbringt oder eine Wirkung setzt. Selbstredend kann nur ein für sich bestehendes Wesen oder eine subsistirende Substanz bewirkende Ursache sein. Das Wirkende (subjectum quod) ist immer ein Einzelwesen, die Art und Weise seines Wirkens richtet sich nach seiner Wesenheit oder Natur (principium quo). Die Wirksamkeit der Substanz ist Kraftäußerung, setzt also bestimmte Kräfte oder Vermögen voraus, wodurch sie eben möglich ist. Wir nennen die bewirkende Ursache, sofern wir ihr bloß das Vermögen zu einer bestimmten Wirkung beilegen: causa in actu primo remoto; sofern wir außer dem Vermögen alle zur Wirksamkeit erforderlichen Bedingungen vorhanden denken: causa in actu primo proximo; endlich nennen wir die Ursache, wenn sie ihr Vermögen bethätigt und die Wirkung setzt: causa in actu secundo. Die bewirkende Ursache läßt sich eintheilen in:

a) Unmittelbare und mittelbare Ursache, je nachdem sie durch sich allein, oder durch ein Anderes die Wirkung hervorbringt. Dieses Andere heißt dann werkzeugliche Ursache (c. instrumentalis). Die unmittelbare Ursache heißt auch physische, und die mittelbare heißt moralische Ursache, wenn das Wesen, wodurch sie wirkt, ein freies ist.

b) Nothwendige und freie Ursache. Jene setzt, sobald die erforderlichen Bedingungen zur Thätigkeit vorhanden sind, die Wirkung mit Nothwendigkeit; diese bestimmt sich selbst nach vorhergehender Wahl zur Thätigkeit. Geschieht diese Selbstbestimmung unabhängig von allem und jedem Einflusse, so ist die Ursache absolut frei; sind aber solche Einflüsse vorhanden, ohne jedoch zwingende Kraft zu haben, so ist die Ursache relativ frei.

c) Adäquate und inadäquate Ursache. Jene ist für sich allein vollgenügender Grund der Wirkung; diese kann nicht aus sich allein, sondern nur unter Mitwirkung anderer Ursachen die Wirkung setzen.

d) Erste und zweite Ursache, je nachdem sie in ihrer Wirksamkeit von einer höheren Ursache unabhängig oder davon abhängig ist. Nur die erste Ursache kann absolut frei wirken.

e) Singuläre und universelle Ursache. Jene kann nur eine bestimmte Wirkung oder eine bestimmte Art von Wirkungen setzen. Diese vermag verschiedenartige Wirkungen hervorzubringen. Der Kreis

der möglichen Wirkungen ist für die eine universelle Ursache größer als für die andere und zwar entsprechend dem Grade der Wesensvollkommenheit. Nur das absolut vollkommene Wesen kann alle möglichen Wirkungen setzen und ist daher die absolut universelle und als solche die erste Ursache.

f) Uebergeordnete und untergeordnete Ursachen. Jene wirken neben und unabhängig von einander; diese wirken nach einander und abhängig von einander. Nach der Stufenfolge der Abhängigkeit lassen sich eine nächste, eine (oder mehrere) mittlere und eine letzte Ursache unterscheiden.

3. Was durch die Thätigkeit der bewirkenden Ursache erreicht werden soll, nennen wir Zweck. Dieser ist nicht im eigentlichen Sinne Ursache, sondern nur insofern, als die eigentliche (bewirkende) Ursache sich durch denselben zur Thätigkeit bestimmt. Wir unterscheiden:

a) Den beabsichtigten und den erreichten Zweck. Der Zweck ist zunächst als Absicht in der bewirkenden Ursache vorhanden, d. h. als Gedanke dessen, was erreicht werden soll. Dieses stellt sich dem Wirkenden als ein (wirkliches oder doch scheinbares) Gut dar, fordert daher seine Thatkraft heraus und bestimmt die Richtung seiner Thätigkeit. Als Absicht ist der Zweck das Erste in der Reihenfolge der Momente, wodurch eine Wirkung zu Stande kommt, weil durch ihn zuerst die wirkende Ursache zur Wirksamkeit angetrieben wird. Der erreichte Zweck aber oder dasjenige, was nach der Absicht der bewirkenden Ursache zu Stande kommt, ist das Letzte in der Reihenfolge jener Momente, weil in ihm die Wirksamkeit ihren Ziel- und Ruhepunkt gefunden hat (finis est primum in intentione, ultimum in executione). Es folgt hieraus, daß allein ein vernünftiges, freies Wesen nach Zwecken handeln kann; denn wer etwas zu erreichen beabsichtigt, muß sich den Gegenstand vorstellen und seine Thätigkeit darauf richten können. Das vernunftlose, unfreie Wesen wirkt absichtslos und nothwendig das, wozu es durch seine Natur, oder durch äußere Einwirkung bestimmt wird. Wenn also vernunftlose Wesen ein zweckmäßiges Handeln aufweisen, so zeigen sie dadurch, daß sie von einer vernünftigen Ursache geleitet werden. Dem vernünftigen Wesen ist es eigen, mit Bewußtsein des Zweckes zu handeln (agere propter finem); dem vernunftlosen Wesen kann es zukommen, ohne Kenntniß des Zweckes zweckmäßig zu wirken (agere ad finem).

b) Den inneren und den äußeren Zweck (finis operis und finis operantis). Der innere Zweck ist dasjenige, was durch die Wirksamkeit als solche nothwendig erreicht wird, was also in der entsprechenden

Wirkung gegeben ist; der äußere Zweck ist dasjenige, was die wirkende Ursache durch die Wirkung zu erreichen beabsichtigt. Beide Zwecke fallen zusammen, wenn die bewirkende Ursache durch ihre Thätigkeit nichts Anderes erreichen will, als was durch dieselbe, vermöge ihrer Beschaffenheit, nothwendig bewerkstelligt wird; sie fallen aus einander, wenn die wirkende Ursache etwas beabsichtigt, was mit der betreffenden Wirkung nicht von selbst gegeben ist (z. B. der innere Zweck des Malens ist das Gemälde; der äußere kann Ruhm oder Gelderwerb u. s. w. sein). Fällt der äußere mit dem inneren Zweck nicht zusammen, so ist dieser Mittel für jenen. Mittel ist nämlich das, was zur Erreichung eines Zweckes dient. Ein Zweck kann wieder Mittel zur Erreichung eines anderen Zweckes sein, und in einer solchen Reihe von Zwecken unterscheiden wir niedere und höhere, nähere und entferntere Zwecke. Der letzte und höchste Zweck heißt Endzweck (finis finalis). Wenn ein bestimmter Kreis von Thätigkeiten auf Einen Zweck gerichtet wird, so bilden diese eine Ordnung. Die Ordnung setzt, wie der Zweck, ein vernünftiges Wesen voraus, welches die Richtung der Thätigkeit festsetzt und das Zusammenstimmen derselben in Bezug auf den Einen Zweck durch Gesetze regelt. Die Ordnung ist eine physische, wenn die gesetz- und zweckmäßig verlaufenden Wirksamkeiten nothwendig, sie ist eine moralische, wenn dieselben frei erfolgen.

4. Die formelle Ursache oder die Form ist dasjenige, was der Wirkung ihre Bestimmtheit giebt. Sie ist entweder innere (unmittelbare) oder äußere (mittelbare) Form. Als letztere existirt sie außerhalb und vor der Wirkung in der vernünftig wirkenden Ursache und bildet die vorbildliche Idee (causa exemplaris), gemäß welcher die Wirkung gesetzt werden soll. Die vernünftig wirkende Ursache nämlich hat vorher den Gedanken (die Idee) dessen, was sie wirken will, in sich; nach dieser Idee als nach einem Musterbilde setzt sie die Wirkung. Ist diese Idee in der Wirkung realisirt, so macht sie die innere Form derselben aus, d. h. dasjenige, wodurch die Wirkung eben diese bestimmte ist. — Die materielle Ursache ist dasjenige, was bei der Hervorbringung als Stoff oder Substrat dient, dasjenige also, woraus etwas gemacht wird. — Materie und Form verhalten sich demnach zu einander, wie das Mögliche zu dem, was es zu einem Wirklichen macht. Nur ist jenes Mögliche wohl zu unterscheiden von dem bloß gedacht (logisch) Möglichen, und dieses wirklich Machende von der bewirkenden Ursache. Die Materie ist ein reelles Substrat und nur in sofern ein Mögliches, als es zu dieser oder jener Seinsweise bestimmt werden kann. Durch die Form empfängt dann die Materie die betreffende Bestimmt-

heit, oder das potentia Daseiende wird actu daseiend. Somit ist die Form in dem Dinge Grund seiner Wirklichkeit (actus primus) und daher auch seiner Wirksamkeit (actus secundus). Bei den materiellen (physisch zusammengesetzten) Dingen bedingen sich Form und Materie gegenseitig; die Form ist hier das die Materie Bestimmende, Informirende (forma informans). Bei den immateriellen (physisch einfachen) Dingen ist kein materielles Substrat; die Form, hier nur uneigentlich so genannt, weil ihr keine Materie entspricht, bildet für sich das subsistirende Wesen (forma separata z. B. der reine Geist). Wenn die bewirkende Ursache einen Gegenstand hervorbringt, ohne daß ein materielles Substrat dazu vorhanden war, so nennen wir sie schöpferische Ursache und ihre Wirkung ein geschaffenes Sein. Dieses ist also aus Nichts, d. h. nicht aus einem Anderen, wohl aber von einem Anderen, durch den bloßen Willen der bewirkenden Ursache hervorgebracht, so zwar, daß es ohne die Dazwischenkunft der letzteren schlechthin Nichts wäre.

Die Alten unterschieden materia prima und materia secunda und diesen entsprechend forma substantialis und forma accidentalis. Die materia prima ist der an sich bestimmungslose gemeinsame Stoff aller körperlichen Dinge, welcher durch die verschiedenen substantiellen Formen zu bestimmten körperlichen Substanzen wird. Die substantielle Form bildet also nicht die ganze Wesenheit des Dinges, sondern nur einen Theil derselben; sie macht mit dem anderen Theile, der Materie, das Körperwesen aus. Die materia secunda ist ein durch eine substantielle Form schon bestimmtes Sein, welches aber das Substrat für eine andere Seinsweise (Veränderung) abgibt. Dasjenige, wodurch diese Seinsweise ihre Bestimmtheit erhält, ist die accidentielle Form. (Z. B. der Stein besteht aus der materia prima und der substantiellen [Stein-] Form; derselbe ist aber in Bezug auf die Statue, zu welcher er geformt werden kann, materia secunda, und die Form, wodurch der Stein Statue wird, ist seine accidentielle Form.)

§. 22. Das Wirken als solches.

1. Nachdem wir die Ursache als dasjenige Moment, von welchem die Wirkung ausgeht, behandelt haben, sind noch die beiden anderen Momente, das Wirken als solches und das Werden des Gewirkten in Betracht zu ziehen. Das Wirken ist die Thätigkeit der Ursache oder dasjenige, wodurch etwas hervorgebracht wird, das vorher noch nicht war. Diese Thätigkeit entspricht dem Wesen der Ursache, denn jedes Ding kann sich nur in der Weise bethätigen, wie sein Wesen oder seine Natur beschaffen ist. Daher ist die Thätigkeit verschieden je nach der Verschiedenheit des Wesens. Je vollkommener letzteres ist, in desto vollkommnerer Weise kann es sich bethätigen. Die schlechthin vollkommene ewige Substanz, weil sie ganz zumal ist, äußert sich nicht in verschiedenen

Thätigkeiten nach einander, sondern in Einer, das ganze Wesen ausdrückenden Thätigkeit. Die unvollkommene, zeitliche Substanz kann sich nur nacheinander in verschiedener Weise bethätigen, welche Thätigkeitsweisen das Wesen nach verschiedenen Seiten offenbaren.

2. Den Thätigkeiten liegen Vermögen (potentiae) oder Kräfte zu Grunde, durch welche sie zu Stande kommen, und zwar verschiedene Vermögen, wenn die Thätigkeitsweisen so verschieden sind, daß sie aus Einem Vermögen sich nicht erklären lassen. Diese Vermögen entspringen aus dem Wesen der Substanz, sind aber mit demselben nicht identisch, sofern sie nicht das ganze Wesen nach allen Seiten ausmachen.

3. Ueber die Fähigkeit hinaus geht die (bleibende) Fertigkeit (habitus), eine gewisse Leichtigkeit zur Setzung bestimmter Thätigkeiten. Solche Fertigkeiten kommen bei lebendigen Wesen vor, welche sich aus sich entwickeln und ihre Fähigkeiten verschieden ausbilden können; z. B. intellectuelle, moralische Fertigkeiten. Entweder sind die Fertigkeiten angeboren (habitus innati), d. h. von Natur aus gegeben, oder sie sind durch fortgesetzte Uebung erworben (habitus acquisiti).

4. Die Thätigkeiten sind nun entweder intransitive oder transitive. Jene gehen über das thätige Subject nicht hinaus; es sind verschiedene Zuständlichkeiten, in welche sich das Subject selbst versetzt. Diese gehen über das thätige Subject hinaus und sind auf ein Object gerichtet. Wird das ganze Sein des Objects hervorgebracht, so wird die Thätigkeit Erschaffen genannt. Geht die Thätigkeit auf ein schon vorhandenes Object über, so entspricht ihr ein Leiden oder Empfangen (potentia passiva) von Seiten des Objects. Mit Unrecht behauptet Leibnitz, daß eine solche transitive Thätigkeit unmöglich sei, weil diese nur in der Weise gedacht werden könne, daß sich von dem thätigen Subjecte ein Accidens abtrenne und sich mit dem Gegenstande vereinige. In dieser Weise ist die transitive Thätigkeit nicht zu fassen; sondern dadurch, daß das thätige Subject mit dem Objecte in Berührung tritt, sei diese nun eine körperliche Berührung (tactus quantitatis) oder eine Berührung mittelst der Kraft (tactus virtutis), ruft es in dem Objecte eine Bestimmtheit hervor, wozu in diesem die Möglichkeit des Werdens schon vorhanden war. Das thätige Subject und das empfangende Object müssen selbstredend von der Beschaffenheit sein, daß jenes die betreffende Wirkung hervorrufen, dieses dieselbe in sich auswirken lassen kann.

§. 23. Das Werden.

1. Dem Wirken des Subjectes entspricht ein Werden entweder im Subject bei der intransitiven oder im Object bei der transitiven

Thätigkeit. Werden ist Uebergang (Bewegung) entweder vom Nicht-dasein zum Dasein, oder umgekehrt vom Dasein zum Nichtdasein, oder endlich vom Sosein zum Anderssein. Das Werden setzt immer ein Wirkliches voraus, wodurch es verursacht ist. Das reine Werden Hegels ist eine bloße Abstraction. Uebrigens ist uns das Wie des Werdens durchweg ein Geheimniß, nur im Gewordenen besitzen wir einige Hindeutung auf dasselbe.

2. Dasjenige Werden, welches wir verhältnißmäßig am besten kennen, ist die Veränderung, d. h. der Uebergang von einem Sosein zu einem Anderssein. Die Möglichkeit zu diesem Anderssein liegt in dem veränderlichen Wesen und sie wird zur Wirklichkeit entweder durch die eigene Thätigkeit des Wesens oder durch fremde Einwirkung. Ist die Veränderung nicht bloß accidentiell, nicht allein Uebergang einer Substanz in einen andern Zustand, sondern substantiell, so zwar, daß aus der vorhandenen Substanz eine neue wird, und somit ein wesentlich anderes Ding entsteht, so nennen wir die Veränderung eine Verwandlung. Hiemit werden wir zu einer dunklen Art des Werdens geführt, nämlich zum Entstehen (generatio) und Vergehen (corruptio). Das Entstehen ist der Uebergang vom Nichtdasein zum Dasein aus einem vorhandenen Dasein. Vollzieht sich das Werden eines Dinges nicht aus einem anderen Sein, aber durch ein anderes Sein, so ist es ein Geschaffenwerden. Das Vergehen ist der Uebergang vom Dasein zum Nichtdasein eines Dinges, aber so, daß ein anderes Ding durchaus hervorgeht. Wenn beim Vergehen von dem betreffenden Dinge nichts übrig bleibt, so ist es ein Vernichtetwerden (annihilatio).

II. Die metaphysischen Principien.

§. 24. Erklärung.

1. Die metaphysischen Principien sind die Grundgesetze des Wirklichen und die Grundsätze für unsere Erkenntniß des Wirklichen. Offenbar muß unser Erkennen des Wirklichen gesetzmäßig sein, um als wahr zu gelten. Denn reichte eine willkürliche Annahme zur wahren Erkenntniß hin, so hätte die entgegengesetzte Annahme denselben Anspruch auf Wahrheit, und somit wäre alle wahre Erkenntniß unmöglich. Die Logik hat die Grundgesetze des Denkens aufgewiesen und gezeigt, wie das Denken diesen Gesetzen entsprechend sich bethätigen müsse, um gesetzmäßig zu sein. Diese Gesetze haben aber nicht allein subjective, sondern auch objective Bedeutung, d. h. das Sein und Geschehen des Wirklichen ent-

spricht ausnahmslos unserem gesetzmäßigen Denken desselben. Denn wenn nur ein einziger Fall einträte, wo ein Wirkliches mit unserem gesetzmäßigen Erkennen desselben in Widerspruch stände, so wäre die Sicherheit unseres Erkennens der Wahrheit aufgehoben, weil es dann unsicher wäre, ob nicht in jedem anderen Erkenntnißacte derselbe Fall eintreten könnte. Indem wir das Wirkliche nach seinem Sein und Wirken erfassen, leuchten uns mit unmittelbarer Evidenz die allgemeinsten Grundsätze ein, die für Alles gelten, was ist oder wirkt. Diese Grundsätze sind also ontologische oder metaphysische Principien, d. h. sie haben für alles Seiende Geltung; sie sind aber auch ebenso sehr logische (oder Denk-) Gesetze, weil das Denken sich nach ihnen stets und immer richten muß. Das Denken kann sich ja nur bethätigen, wenn es einen Inhalt hat, ein Etwas, das es denkt. Dieser Inhalt kann aber nur ein wirkliches oder bloß gedachtes Seiende sein, und als solches fällt es auch unter die allgemeinsten Gesetze des Seienden und muß diesen entsprechend gedacht werden.

2. Es gibt nur zwei metaphysische Principien. Alles nämlich, was wirklich ist oder sein kann, ist ein Sein und zwar ein durch sein Wesen bestimmtes Sein; sofern es dieses ist, kann es nicht zugleich nicht sein und auch nicht anders sein, als es ist — Gesetz des Widerspruches. Alles Wirkliche ferner, sofern es wirkend ist, kann nicht ohne Wirkung sein, und ebenso setzt jede Wirkung ein Wirkendes voraus — Gesetz der Ursächlichkeit.

A. Das Gesetz des Widerspruches.

§. 25. Bedeutung desselben.

1. Das Gesetz des Widerspruches heißt als metaphysisches Princip: Dasselbe Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein (idem non potest simul esse et non esse). Die Wahrheit dieses Gesetzes leuchtet sofort jedem ein, der die Begriffe des Seins und des Nichtseins kennt. Denn das Sein schließt das Nichtsein, das Sosein schließt das Anderssein aus. Deshalb ist es unmöglich, ein Ding zugleich als seiend und als nicht seiend, zugleich als dieses bestimmte Sein und als ein anderes Sein zu denken. Und wenn der Denkgeist im Gebiete des abstracten Denkens irgend ein Denkobject begrifflich faßt, so muß er es als dieses Object festhalten, darf ihm also keine Merkmale beilegen, die sich widersprechen und dadurch den Begriff desselben aufheben. Dieses fordert das Gesetz des Widerspruches als logisches Denkgesetz: „Keinem Begriffe dürfen widersprechende Merkmale beigelegt werden“.

2. Das Sein ist also mit dem Nichtsein und das Sosein mit dem Anderssein unvereinbar, jedoch nur, wenn beide zugleich gedacht oder auf denselben Zeitmoment bezogen werden. Zwar hat Kant aus dem Gesetze des Widerspruches die Bedingung der Zeit entfernen zu müssen geglaubt und demselben daher die Fassung gegeben: „Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, das ihm widerspricht." Allein dieser Satz ist nur allgemein gültig im idealen (logischen) Gebiete, sofern von der Existenz abgesehen wird und die Dinge nur nach ihren begrifflichen, von der Zeit abstrahirenden Wesenheiten (vgl. §. 11, 4) genommen werden. Anders verhält sich die Sache im realen Gebiete, wo die Existenz der Dinge mit in Betracht kommt. Hier leuchtet sofort ein, daß das zufällige und veränderliche Wesen auch nicht sein und anders sein kann als es ist; widersprechend ist nur die Behauptung, es könne zugleich sein und nicht sein, zugleich so und anders sein. Für das nothwendige, unveränderliche und daher zeitlose Wesen gilt natürlich das Gesetz des Widerspruches ohne Hinzufügung der Zeitbestimmung. Soll dieses Gesetz aber ganz allgemein für alles Seiende gelten, für das wirkliche sowohl als für das mögliche, für das zufällige und veränderliche nicht minder als für das nothwendige und unveränderliche, so darf die Bedingung der Zeit darin nicht fehlen.

3. Wie nun die Begriffe des Seins und des Nichtseins die allgemeinsten Begriffe sind, so ist auch das Gesetz des Widerspruches, welches die Beziehung zwischen beiden ausdrückt, das allgemeinste, alles Sein umfassende und gegen das Nichtsein abgrenzende Gesetz. Alles, was ohne Widerspruch denkbar ist, fällt in das Gebiet des (wirklichen oder möglichen [vgl. §. 8, 2]) Seins. Dagegen das sich Widersprechende und daher Undenkbare ist ein Nichtseiendes oder gleich Nichts. Das Gesetz des Widerspruches beherrscht also alles denkbar Wirkliche und gibt uns die Grenze zwischen diesem und dem Nichts an.

§. 26. Folgerungen aus diesem Gesetze.

1. Auf das Gesetz des Widerspruches als das allgemeinste Princip lassen sich alle übrigen sogen. Principien zurückführen, und zwar zunächst

a) Das Gesetz der Identität: „Was ist, das ist" und „was nicht ist, das ist nicht". Jedes Seiende ist somit dieses bestimmte Seiende und nicht zugleich und in derselben Beziehung ein Anderes. Alles also, was dieses bestimmte Ding ausmacht oder in ihm enthalten ist, das und nur das ist das Ding.

b) Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten: „Ein Ding ist

entweder, oder es ist nicht" — „quodlibet est aut non est". Weil nämlich dasselbe Ding nicht zugleich und in derselben Beziehung sein und nicht sein kann, so folgt, daß nur Eines von beiden möglich ist: das Ding ist entweder, oder es ist nicht; ein Drittes oder ein Mittleres zwischen beiden ist ausgeschlossen. Wollte man diese Principien leugnen, so müßte man sich damit zu der Behauptung verstehen, daß das, was ist, zugleich nicht sein könne. Diese beiden Principien sind im Grunde nur eine verschiedene Fassung des Gesetzes des Widerspruches und gelten ebenfalls für alles Seiende.

2. Es gibt noch andere specielle, nur für besondere Seinsweisen geltende Principien, welche uns zwar mit unmittelbarer Evidenz einleuchten, aber sich in so weit auf das Gesetz des Widerspruches stützen, als sie unwahr sein würden, wenn dieses nicht wahr wäre, und derjenige, welcher jene leugnen wollte, auch dieses aufgeben müßte. Im Uebrigen bedürfen diese Principien der Bewahrheitung nicht durch das Gesetz des Widerspruches, sie sind vielmehr principia per se nota, d. h. Wahrheiten, welche dem Denkgeist sofort einleuchten, sobald er nur die Begriffe kennt, woraus sie bestehen. So ist z. B. der Satz: „Das Ganze ist größer als ein Theil", für jeden evident, der die Begriffe „Ganzes" und „Theil" kennt; wer ihn leugnen wollte, müßte implicite das Gesetz des Widerspruches verwerfen. — Alle diese Principien sind unserer Vernunft, um mit dem h. Thomas zu reden, habitu, nicht actu, angeboren, d. h. nicht als fertige, sondern insofern als die Vernunft von Natur die Fähigkeit und Fertigkeit besitzt, diese Urtheile sofort als wahr zu erkennen, sobald sie die Begriffe kennt, aus welchen sie gebildet sind. Diese angeborene Fertigkeit (habitus innatus) unterscheidet sich also von den erworbenen Fertigkeiten (habitus acquisiti), welche letztere auf Grund angeborener Fähigkeiten durch Uebung und Angewöhnung entstehen (vgl. §. 22, 3).

B. Das Gesetz der Ursächlichkeit.

§. 27. Bedeutung desselben.

1. Das Gesetz der Ursächlichkeit oder der Causalität drückt die nothwendige Beziehung zwischen Ursache und Wirkung aus und lautet: „Keine Wirkung ohne eine Ursache"; mit anderen Worten: „Alles, was entsteht oder geschieht, hat eine Ursache seines Entstehens oder Geschehens". Alles also, was einen Anfang seiner Existenz hat, somit ein Gewirktes ist, setzt eine bewirkende Ursache voraus, und ebenso fordert jede Ver-

änderung eines Seienden ihre Ursache. Das anfangslose, unveränderliche Sein setzt allerdings keine Ursache voraus, sondern ist sich selbst Grund des Seins (vgl. §. 20, 3). Man kann daher ganz allgemein sagen: „Alles, was ist, hat einen zureichenden Grund seines Seins, entweder in sich selbst, oder in einem Anderen."

2. Die Wahrheit dieses Gesetzes ist unmittelbar evident. Der Satz: „Jede Wirkung hat eine Ursache", ist ein analytisches Urtheil, in welchem das Prädicat sich aus dem Begriffe des Subjectes ergibt. Es läßt sich nämlich der Begriff der Wirkung nicht denken, ohne den der Ursache mitzudenken. Wollte man dieses Gesetz leugnen, so müßte man mit Aufgebung des Gesetzes des Widerspruches eine Wirkung als Wirkung und zugleich als Nichtwirkung denken können. Dieß zeigt sich noch klarer durch folgende Erwägung: Das Gewirkte hat einen Anfang der Existenz und war vor seinem Dasein bloß möglich. Diese bloße Möglichkeit oder Denkbarkeit ist nun zwar eine nothwendige Bedingung zur wirklichen Existenz, aber nicht die einzige. Denn wäre sie dieses, so würde alles Mögliche existiren, und zwar ewig existiren, weil das Mögliche immer und ewig möglich ist. Dann gäbe es aber gar kein angefangenes Sein, und folglich enthält die Behauptung, daß etwas bloß durch seine Möglichkeit zu existiren anfangen könne, einen Widerspruch. Das bloß Mögliche ist vielmehr gleichgültig gegen Existenz und Nichtexistenz. Das Entstehen eines Dinges ist daher niemals durch seine bloße Möglichkeit allein, sondern stets auch durch eine andere Wirklichkeit als seine bewirkende Ursache bedingt. Dasselbe gilt von jeder Veränderung eines Dinges. Die Möglichkeit einer Veränderung genügt noch nicht zu ihrer Verwirklichung; denn sonst wäre sie ewig verwirklicht, also keine (angefangene) Veränderung mehr. Somit ist auch zum Entstehen einer Veränderung eine bewirkende Ursache erforderlich.

3. Das Gesetz der Causalität ist für unser Erkennen von der größten Bedeutung. Mittelst desselben erfassen wir den Grund der Erscheinungen, das Wesen der Accidentien, das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen, kurz: Wesenheiten, die wir nicht unmittelbar wahrnehmen. Mit der Leugnung dieses Gesetzes müssen wir, wie Hume und Kant, dem Skepticismus und Idealismus verfallen. Nach Hume hat das Causalitätsgesetz eine bloß subjective, aber keine objective Bedeutung, weil wir gar nicht wissen können, ob in der Welt Ursächlichkeit vorhanden sei. Denn wir beobachten nach seiner Meinung überall nur eine Aufeinanderfolge der Erscheinungen, keinen nothwendigen (ursächlichen) Zusammenhang; bloß aus Gewohnheit verwechseln wir die Aufeinanderfolge (post hoc) mit dem ursächlichen Zusammenhange (propter hoc) und deduciren so ein

allgemeines Gesetz der Causalität. Ebenso läßt Kant das Causalitätsgesetz zwar als ein nothwendiges (synthetisches Urtheil a priori), aber nur subjectiv gültiges bestehen und leugnet die Anwendbarkeit desselben auf das „Ding an sich". — Nun gewinnen wir aber den Begriff der Ursache als einen realen Begriff an uns selbst, weil wir uns als Ursache vieler Wirkungen wissen, und mit den Begriffen der Ursache und Wirkung leuchtet dem Denkgeist das Causalitätsgesetz sofort ein, und dasselbe hat überall Gültigkeit, wo wir Ursachen erkennen. Wir können ferner, wenn auch unvollkommen, durch die Erscheinung hindurch das innere Wesen der Dinge erkennen, und folglich auch den ursächlichen Zusammenhang derselben. Und daß wir nicht die constante Aufeinanderfolge ohne weiters mit dem ursächlichen Zusammenhang verwechseln, folgt schon daraus, daß wir z. B. bei der constanten Aufeinanderfolge von Tag und Nacht keineswegs einen Causalnexus annehmen.

§. 28. Folgerungen aus diesem Gesetze.

Aus dem Causalitätsgesetze läßt sich eine Reihe wichtiger Sätze folgern:

1. Nur das Wirkliche kann bewirkende Ursache sein. Denn das bloß Mögliche vermag nicht sich selbst, noch viel weniger etwas Anderes in's Dasein zu setzen oder zu verändern. „Aus Nichts wird nichts" (ex nihilo nihil fit). Wohl kann etwas aus Nichts werden, sofern kein materielles Substrat vorhanden ist, aber ohne eine bewirkende Ursache ist kein Werden möglich.

2. Die bewirkende Ursache muß wenigstens so viel Wirklichkeit in sich enthalten, als in der Wirkung gesetzt ist (nihil est in effectu, quod non prius fuerit in actu). Denn hätte die Wirkung mehr Realität als die Ursache, so fehlte diesem Mehr von Realität eine Ursache. Man kann daher aus der Beschaffenheit der Wirkung auf die der Ursache schließen, weil die Beschaffenheit der Ursache eines Dinges, welche sich in der Wirkung äußert, sich nach dem Wesen desselben richtet (modus operandi sequitur modum essendi). Uebrigens kann die Erkenntniß der Ursache aus ihrer Wirkung nur eine unvollkommene sein, weil die Ursache mehr Realität enthalten kann, als sie in der Wirkung offenbart.

3. Keine Wirkung kann bewirkende Ursache ihrer selbst sein (nihil potest esse causa sui ipsius). Denn die Wirkung ist etwas Hervorgebrachtes, und der Grund ihrer Hervorbringung kann nicht ihre bloße Möglichkeit sein, sondern nur ein wirkliches Wesen. Dieses

verursacht eben, daß die Wirkung aus dem Zustande der bloßen Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergeht. Also muß die Ursache der Wirkung vorhergehen, wenn nicht der Zeit, so doch wenigstens der Natur nach. Zwei Dinge können daher auch nicht gegenseitig Ursache und Wirkung von einander sein.

4. Das Wirkliche geht dem Möglichen dem Sein nach vorher (actus simpliciter prior quam potentia). Denn da das Mögliche sich nicht selbst verwirklichen kann, so muß ihm ein Wirkliches (der Zeit oder der Natur nach) vorhergehen, wodurch es verwirklicht werden kann. Zum vollständigen Begriffe des Möglichen gehört ja nicht allein Widerspruchslosigkeit, sondern ebenso nothwendig eine Kraft, die es verwirklichen kann (vgl. §. 8, 2). Diese Kraft kann nur in einem wirklichen Wesen sein, welches natürlich selbst in sich möglich sein muß. Jedes Mögliche also, soll es wirklich werden, sowie jedes Wirkliche, das geworden ist, setzt ein Anderes voraus, das nicht allein möglich, sondern auch wirklich ist. Somit ist das Erste von allem Seienden nicht das bloß Mögliche, sondern das Wirkliche.

Zweiter Theil.

Specielle Metaphysik.

§. 29. Erklärung und Uebersicht.

1. Die Ontologie hat die Grundbestimmungen und Grundgesetze für die abstracte Wirklichkeit nach ihrem Sein, Wesen und Wirken aufgestellt. Sollen diese Erörterungen nicht zwecklos erscheinen, so müssen wir jetzt die concrete Wirklichkeit in Betracht ziehen und auf diese die Ergebnisse der Ontologie anwenden.

2. Die concrete (gegebene) Wirklichkeit gelangt durch die äußere und innere Erfahrung zu unserer Kenntniß und heißt deshalb empirische Wirklichkeit. Die Metaphysik hat nicht zu untersuchen, ob es eine objective Wirklichkeit gebe, und wie weit unsere Erkenntniß derselben reiche, sondern sie setzt diese Frage als von der Noëtik gelöset voraus und betrachtet es als ihre Aufgabe, diese Wirklichkeit nach ihrem Wesen, Grund und Ziel zu begreifen. Die Gesammtheit der empirisch gegebenen Wirklichkeit fassen wir in dem Begriffe „Welt" zusammen. Die

Metaphysik hat also zuerst das Wesen der Welt und die nächsten Gründe der Weltwesen zu untersuchen, und diese Untersuchung nennen wir, weil sie über die Welt nicht hinausgeht, immanente Weltbetrachtung; sie hat dann den letzten Grund derselben zu erforschen, und weil dieser Grund sich als ein überweltlicher erweisen wird, so nennen wir die betreffende Untersuchung transscendente Weltbetrachtung.

3. Bei der immanenten Weltbetrachtung ist zunächst die Beschaffenheit der Welt im Allgemeinen — die Wesenheit, die Substantialität, die Causalität und die Individualität der Weltdinge — zu behandeln. Darauf haben wir die beiden Hauptheile der Welt, die vernunftlose Körper- und die vernünftige Menschenwelt, im Einzelnen zu untersuchen; jenes in der rationellen Kosmologie, dieses in der rationellen Anthropologie.

I. Immanente Weltbetrachtung.

A. Allgemeine Untersuchungen über die empirische Wirklichkeit.

§. 30. Wesenheit der Weltdinge im Allgemeinen.

1. Die Welt erscheint uns in einer Mannigfaltigkeit von Einzeldingen; sie ist also zusammengesetzt. Die Einzeldinge haben ein räumliches Dasein und lassen sich daher in Theile zerlegen. Bei ihnen beobachten wir eine Mannigfaltigkeit von theils beharrlichen, theils vorübergehenden Eigenschaften und Wirkungen und machen einen virtuellen Unterschied zwischen dem Wesen und den Eigenschaften. Die Weltdinge ermangeln folglich nicht allein der metaphysischen, sondern auch der physischen Einfachheit, mit Ausnahme einer Classe von Wesen, der Menschenseelen, welche, wie wir sehen werden, physisch einfach sind.

2. Die Welt gewährt unserem Blicke ein Bild beständigen Wechsels, des Entstehens, Sichveränderns und Vergehens; sie ist also veränderlich und zeitlich. Die räumlichen Weltdinge sind der Vermehrung und Verminderung fähig; alle Weltdinge aber, weil mit ihrer Wesenheit ihre volle und ganze Wirksamkeit nicht mitgesetzt ist, haben Vermögen in sich, wirksam zu sein und deshalb von einem Zustande in einen anderen überzugehen, oder doch übergeführt zu werden. Das Einzelding ist eine mit Möglichkeit vermischte Wirklichkeit; es entsteht, entwickelt und verändert sich und vergeht. Daher ist die Welt zeitlich. Selbst angenommen, sie wäre als Ganzes ohne Anfang und Ende, so

hat sie doch in dem Entstehen und Sichverändern der Einzeldinge einen zeitlichen Verlauf.

3. Die Welt ist zufällig, weil sie veränderlich ist. Alle Dinge, welche sie umfaßt, können auch nicht da sein. Wir sehen thatsächlich, wenigstens auf unserer Erde, Dinge entstehen, sich verändern und vergehen. Die Sterne scheinen unveränderlich zu sein; daher man sie früher für höhere Wesen, ja für Götter hielt. Aber auch bei ihnen kann von einer schlechthinigen Unveränderlichkeit keine Rede sein. Kein Weltding existirt also nothwendig, so daß es nicht nicht sein könnte; keines hat den Grund seines Daseins in sich selbst. Daher unterscheiden wir bei allen Weltdingen zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit; diese kommt zu jener hinzu, indem eine bewirkende Ursache die Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebt.

4. Die Weltdinge, räumlich, veränderlich und zufällig, wie sie sind, kennzeichnen sich als endliche Wesen. Schon weil sie in einer Vielheit existiren, müssen sie einander beschränken. Das eine Ding hat mehr Realität als das andere; keines aber ist so beschaffen, daß es nicht vollkommener sein könnte, als es ist.

§. 31. Substantialität der Weltdinge.

1. Wenn wir die Welt als eine zusammengesetzte, veränderliche, zufällige und endliche bezeichnet haben, so finden diese Bestimmungen keinen Widerspruch, wofern die Welt als äußere Erscheinung gemeint ist. Denn in der That kennzeichnen sich alle Erscheinungen der innern und äußeren Erfahrung als veränderlich, zufällig und endlich. Aber es fragt sich, ob die erscheinenden Einzeldinge auch wirklich selbstständige Wesen oder Substanzen sind, ob sie nicht vielmehr verschiedene Erscheinungen Einer Weltsubstanz sind. In diesem Falle würde die Veränderlichkeit, Zufälligkeit und Endlichkeit nur der Erscheinungswelt zukommen, die Weltsubstanz in sich aber unveränderlich, nothwendig und unendlich sein. Kurz, es handelt sich um die Substantialität der Weltdinge dem Pantheismus gegenüber. Dieser behauptet, daß es nur Eine Substanz gebe, Weltseele, absolute Idee u. dgl. genannt, welche absolut und unvergänglich die vergängliche Erscheinungswelt nach ewigen, immanenten Gesetzen producire. Was wir Substanzen nennen, seien nur die vergänglichen Producte, welche entstehen, untergehen und sich wieder erneuern im ewigen Kreislaufe des Werdens.

2. Gegen diese pantheistische Ansicht erhebt sofort unser Selbstbewußtsein Protest. Denn dasselbe bezeugt uns, daß wir selbstständige

Wesen, Träger vielfach wechselnder Modificationen, also Substanzen sind. Ein Gleiches müssen wir von allen persönlichen Wesen behaupten, von deren Existenz außer uns wir überzeugt sind. Aber auch die vernunftlose Welt kann ohne Substantialität nicht begriffen werden. Denn angenommen, die sogenannten Einzeldinge seien nur substanzlose, wechselnde Erscheinungen, so setzen sie doch als Erscheinungen eine Substanz voraus. Diese Substanz kann nicht identisch sein mit unserer menschlichen Substanz. Denn jede Substanz kann nur so erscheinen und wirken, wie sie ist, und nicht zugleich als ein entgegengesetztes Anderes erscheinen; wir können nicht als vernünftige und zugleich als vernunftlose Wesen (etwa als Steine, Pflanzen) erscheinen. Zudem ist eine Erscheinung nur denkbar unter der doppelten Voraussetzung, daß ein Wesen ist, welches erscheint, und ein Wesen, dem es erscheint. Dem letzteren steht die Erscheinung als ein Fremdes oder Aeußeres gegenüber. Existirt nur Eine Weltsubstanz, so kann es keine Erscheinung geben, weil dann die Substanz keinem Anderen, und kein Anderes der Substanz erscheinen kann. Dem persönlichen Ich, das Erscheinungen wahrnimmt, muß also ein Anderes, das erscheint, gegenüberstehen. Die pantheistische Lehre von der Alleinheit und Einzigkeit der Substanz ist also durchaus verwerflich, abgesehen davon, daß es sich nicht begreifen läßt, wie eine absolute, unendliche Substanz sich in allen ihren Erscheinungen als eine endliche, unvollkommene äußern soll.

3. Muß also die pantheistische Ansicht von der Einen Weltsubstanz verworfen werden, so ist damit die Meinung Günther's u. A., daß es im Gegensatze zu den vielen vernünftigen (Geist-) Substanzen nur Eine vernunftlose Natursubstanz gebe, noch nicht als unrichtig erwiesen. Aber eine unbefangene Naturbeobachtung muß sie doch als eine unhaltbare, willkürliche und für die Naturerklärung unbrauchbare Hypothese erklären. Die Unzahl der Welten, welche gleich unserer Erde im Weltenraume schwimmen, lassen sich nicht als Accidentien Einer Substanz begreifen; jede dieser Welten besteht aus einer Gesammtheit von Einzeldingen, und zwar finden sich, wie die Spectralanalyse nachweiset, dieselben qualitativ verschiedenen Elemente, aus welchen die körperlichen Dinge unserer Erde zusammengesetzt sind, auch auf den übrigen Welten (Planeten und Fixsternen) wieder. Man mag darüber streiten, worin das eigentliche Wesen des Einzeldinges bestehe; daß es aber eine Vielheit von wahren Einzeldingen sowohl im anorganischen als im organischen Reiche der Natur gebe, läßt sich im Ernste nicht bestreiten. Will man indeß mit Günther behaupten, daß die ursprünglich Eine Substanz durch Differenzirung in eine Vielheit von Bruchtheilen auseinander gegangen

sei, so hat man damit die Einheit der Natursubstanz thatsächlich aufgegeben; denn die Natursubstanz hat ja als solche durch die Theilung zu existiren aufgehört. Daß aber die jetzt existirenden vielen Substanzen nur Bruchtheile der ursprünglichen Einen Substanz seien, kann man durch Nichts erhärten. Denn die Bruchtheile müßten doch die Wesenheit und Wirksamkeit des Ganzen haben; thatsächlich aber zeigen die Einzeldinge ein mehr oder minder gegensätzliches Verhalten zu einander und bekunden durch Nichts ihre Einheit in einer ursprünglichen Substanz.

4. Der Annahme einer einzigen Substanz steht direct gegenüber die Ansicht Herbart's, wornach die Welt aus einer für uns unbestimmbaren Vielheit von absoluten, schlechthin einfachen, unveränderlichen, raum- und zeitlosen Realen oder Monaden bestehe. Auch diese Ansicht, welche alles Werden in der Welt, alle Zeitlichkeit und Räumlichkeit für bloßen (objectiven) Schein erklären muß, verliert für die unbefangene Naturanschauung allen Halt; dem vernünftigen Denken aber ist es schlechthin unbegreiflich, wie eine Vielheit von absoluten Realen existiren könne, und wie dieselben, unveränderlich in sich, auf uns den Schein der Veränderung zu werfen im Stande seien.

§. 32. Causalität der Weltdinge.

1. In der Welt findet fortwährend ein Werden, ein Entstehen, Vergehen und Sichverändern der Dinge statt. Folglich sind Wirkungen in derselben vorhanden, die ihre entsprechenden Ursachen haben müssen; kurz: es herrscht Causalität in der Welt. Nun behauptet aber der sogen. Occasionalismus (Cartesius, Malebranche u. A.), daß Alles, was in der Welt geschieht, unmittelbar durch eine überweltliche (göttliche) Ursache gewirkt werde. Gott wirke Alles in Allem, aber nicht planlos, sondern nach einer gewissen Regel und Ordnung. Die Wirkungen, welche er hervorgebracht hätte, seien für ihn Veranlassungen (occasiones) zu neuen Wirkungen. Daher der Zusammenhang zwischen den Weltereignissen, welche wir als Ursachen und Wirkungen auffaßten. Und vollends nach Herbart findet überhaupt gar kein Wirken und Werden in der Welt statt.

2. Dieser Ansicht gegenüber kann es uns nicht schwer werden, die Ursächlichkeit in den Weltdingen aufrecht zu erhalten. Zwar sind dieselben, wie sich später erweisen wird, nur zweite Ursachen und können als solche nicht anders als in Abhängigkeit von der ersten Ursache wirken, aber nichtsdestoweniger kommt ihnen eine eigentliche Ursäch-

lichkeit zu. Die Selbstbeobachtung überzeugt uns, daß wir durch selbsteigene Thätigkeiten Wirkungen setzen, indem wir entweder bloß innere Zustände hervorrufen, oder auf unsere Umgebung verändernd einwirken. Weder die occasionalistische noch die Herbart'sche Ansicht kann diesen unleugbaren Thatsachen gegenüber auf Wahrheit Anspruch machen. Ferner müssen wir, so wie wir unserer eigenen Wirksamkeit uns bewußt sind, dieselbe auch anderen Wesen unseres Gleichen, die wir als solche erkennen, zuschreiben.

3. In Bezug auf die vernunftlosen Naturdinge bietet uns die Erfahrung allerdings keine directe Erkenntniß der selbstständigen körperlichen Wirksamkeit dar. Wir übertragen vielmehr den an uns gewonnenen Begriff der Kraft und Wirksamkeit auf die Außendinge, und wir haben allen Grund dazu. Daß die mannigfaltigen, großartigen Erscheinungen in der Natur nur Wirkungen einer übernatürlichen Ursache oder gar nur Scheinwirkungen sein sollen, ist eine Ansicht, welche nicht durch vorurtheilsfreie Naturbeobachtung gewonnen, sondern willkürlich an die Natur hinangetragen wird. Eine Wissenschaft der Natur wäre unmöglich, wenn man aus den Erscheinungen nicht mehr schließen dürfte auf die Beschaffenheit der Dinge, als deren Wirkungen sie uns erscheinen. Und die wunderbar zweckmäßige Einrichtung der Dinge zu besonderen Thätigkeiten wäre zum mindesten überflüssig, wenn Gott Alles allein wirkte. Zudem müssen wir, wofern wir selbstständige Einzeldinge (Substanzen) in der Welt anerkennen, diesen auch entsprechende Thätigkeiten beilegen, und der Occasionalismus, welcher den Weltdingen alle und jede eigene Wirksamkeit abspricht, kann auch kein selbstständiges Dasein derselben gelten lassen; kurz: vom Occasionalismus zum Pantheismus, oder von der Behauptung, daß Gott Alles allein, und das Geschöpf nichts wirke, bis zu der Behauptung, daß Gott Alles in Allem, und das Geschöpf nichts sei, ist nur Ein Schritt. Uebrigens werden wir auf den Occasionalismus zurückkommen, wenn wir das Wirken Gottes in Bezug auf die Welt untersuchen.

§. 33. Individualität der Weltdinge.

1. Besteht die Welt in einer Mannigfaltigkeit nicht allein von Erscheinungen, sondern auch von Substanzen, so ist damit zugleich erwiesen, daß die Welt eine Vielheit von Individuen oder Einzelwesen bildet. Individuum ist nichts Anderes als die Einzelsubstanz, welche als solche für sich besteht und sich von allen anderen Dingen wesentlich unterscheidet. Das Einzelding ist nicht nothwendig untheilbar, aber es

darf nicht getheilt werden, wofern es dieses Individuum bleiben soll. Am vollkommensten freilich ist die Individualität bei den einfachen oder untheilbaren Wesen. Diese eignet, wie wir sehen werden, dem menschlichen Geiste, welcher im Selbstbewußtsein um seine Individualität weiß. Bei den körperlichen Dingen, welche außer dem Menschen existiren, nimmt die Individualität in stufenweiser Folge ab. Ausgeprägter ist die Individualität bei den Thieren als bei den Pflanzen, und wiederum vollkommener bei den höheren als bei den niederen Thieren und Pflanzen. Von gewissen niederen Thieren und von vielen Pflanzen können Theile fortleben und für sich Individuen bilden. Am unvollkommensten ist die Individualität in der unorganischen Natur ausgeprägt. So läßt sich z. B. der Stein mechanisch theilen, ohne daß die Theile den wesentlichen Steincharakter verlieren.

2. Fragen wir nun, was der **Grund der Individualität** (principium individuationis) sei oder dasjenige, wodurch das Ding seine numerische Einheit, d. h. sein von ähnlichen Dingen, welche mit ihm eine specifische Einheit bilden, verschiedenes Eigendasein hat, so müssen wir antworten, daß dieser Grund in der Wesenheit liege, welche eben nur individuell wirklich sein kann (vgl. §. 11, 3). Denn diese physische Wesenheit ist, wie wir sahen (§. 12), von dem Dasein nicht reell verschieden. Dasjenige also, wodurch das Ding ein Einzeldasein hat, macht seine physische Wesenheit aus. Weil wir nun die physische Wesenheit nicht begrifflich fassen können, so ist uns auch der eigentliche Grund der Individualität unbekannt. Bestehen die anorganischen Körper, wie die Chemie dieses mehr als wahrscheinlich erwiesen hat, aus kleinsten Theilchen (Atomen), so bilden die kleinsten homogenen, aus Atomen zusammengesetzten Theilchen, welche Molecüle genannt werden, die eigentlichen individuellen Bestandtheile des Körpers, weil durch deren Theilung das betreffende Körperwesen zerstört wird; aber das Molecül selbst in seiner Eigenartigkeit ist uns ein Räthsel. Und bei den organischen Wesen ist es zuletzt die Zelle, worin das Individuum seinen Grund und Ursprung hat; überall, wo eine lebendige und entwicklungsfähige Zelle vorhanden ist, da ist das organische Individuum grundgelegt. Aber die Zelle selbst ist stets eine ganz bestimmte, eigengeartete, und was eigentlich der Grund dieser Individualität sei, entgeht unserer Einsicht. Auf der höchsten Stufe der irdischen Wesen endlich ist jeder Geist ein trotz seiner Aehnlichkeit mit anderen Geistern individuelles Wesen; aber auch hier wissen wir nicht, worin diese Individualität besteht. Weil wir überall nur die specifische, nicht aber die individuelle Wesenheit begrifflich erkennen, so bleibt uns die Individualität im ganzen

Bereiche der Wirklichkeit eine feststehende Thatsache, die wir nicht begreifen.

Das Princip der Individuation war ein hervorragender Streitpunkt der thomistischen und der scotistischen Schule. Jene statuirte als Individuationsprincip die mit einer verschiedenen Quantität verbundene Materie (materia quantitate signata), diese die haecceitas. Das Ungenügende beider Ansichten wies Suarez (Metaph. disput. V) nach und nahm als Individuationsprincip ganz richtig die entitas ipsa an, d. h. er sagte: dasjenige, was die Realität oder die physische Wesenheit dieses bestimmten Dinges bildet, macht auch seine Einzelheit aus. Mit Suarez stimmt Leibniz überein.

B. Rationelle Kosmologie.

§. 34. Der Kosmos.

1. Die Welt, oder das Weltall, d. h. die Gesammtheit aller Weltdinge zeigt sich uns als ein wohlgeordnetes Ganze, welches in der großen Mannigfaltigkeit der Einzeldinge Einheit und Harmonie aufweiset. Daher nennen wir die Welt einen **Kosmos**, d. h. ein wohlgeordnetes, Einheit in der Vielheit und daher Schönheit bekundendes Ganze, worin Alles nach Maß und Zahl geordnet ist. Zwar kennen wir trotz der großen Fortschritte der Astronomie nur einen kleinen Theil des Weltalls, aber diese Kenntniß berechtigt uns, dem Ganzen durchgreifende Ordnung beizulegen. Ein Gesetz namentlich, das Gravitationsgesetz, herrscht so ausnahmslos in dem Weltall, daß der Forscher an der Hand desselben das Dasein und den Ort von Weltkörpern bestimmt, noch ehe das Fernrohr sie erreicht. Die Weltkörper bewegen sich nach diesem Gesetze in einzelnen Systemen, jedes um seinen Mittelpunkt, und dann vereinigen sich (wahrscheinlich) alle diese Einzelsysteme zu einem gesammten Weltsystem, indem sie sich sämmtlich um einen einzigen Centralpunkt, den Schwerpunkt des ganzen Weltsystems bewegen.

Das uns bekannteste System ist unser Sonnensystem, welches aus einem Centralkörper, der Sonne, und aus 9 Planetenregionen besteht, nämlich aus 4 kleineren inneren Planeten (Mercur, Venus, Erde und Mars), aus (bis jetzt bekannten) 148 Halbplaneten (Planetoiden), welche einer einzigen Region angehören, und aus 4 großen äußeren Planeten (Jupiter, Saturn, Uranus und Neptun). Die letzteren werden, wie unsere Erde, von Nebenkörpern (Monden) umkreiset. — Neben unserer Sonne gibt es eine Unzahl anderer Sonnen (**Fixsterne** genannt), welche gleich jener selbstleuchtend sind und eine fortschreitende Eigenbewegung haben. Unter den Fixsternen gibt es (physische) Doppel- (auch drei-, vier- und mehrfache) Sterne, welche in einem physischen Gravitationsverbande stehen, in Folge dessen sie sich um einander bewegen, also Einzelsysteme bilden. — Ferner beobachtet man im Weltraume **Nebelflecken**, von denen viele nur enorm weite Sternmassen, andere aber, wie

die Spectralanalyse gezeigt hat, wirkliche gestaltlose Nebel (leuchtende Gasmassen) sind. — Endlich gibt es noch Kometen und Sternschnuppen, welche beide gegenwärtig wegen der Aehnlichkeit ihrer Bahnen für identisch gehalten werden. Schiaparelli hat gezeigt, daß eine lockere Himmelsmasse, eine sogen. „kosmische Wolke", wenn sie ungestört ihrer eigenen Anziehung überlassen bleibt, sich nach und nach in Kugelgestalt verdichtet und zu einem Himmelskörper ausbildet. Wenn sie aber noch während ihres lockeren Zustandes einem mächtigen Fixsterne nahe kommt, so wird ihre kugelartige in eine längliche Gestalt verwandelt, und es entsteht allmälig die Kometengestalt. Ist der Lauf des jetzt entstandenen Kometen ein solcher, daß er dauernd eine Bahn um den Fixstern beschreiben muß, so macht der Kern desselben, weil vom Fixstern stärker angezogen, stets auch eine schnellere Bewegung als der Schweif. Dieses hat eine fortschreitende Zerstreuung der Kometenmasse zur Folge, so daß zuletzt der Schweif die Länge der ganzen Kometenbahn einnehmen kann. Geht die Kometenbahn so, daß sie die Erdbahn kreuzt, so gehen wir durch den Schweif des Kometen, und es erscheinen uns Sternschnuppen, indem einzelne Theile des Kometenschweifes von der Erde angezogen durch die Atmosphäre schweifen, sich durch Reibung entzünden, sogen. Sternschnuppen bilden und zuweilen als Meteorsteine auf die Erde fallen. Für die Sternschnuppenschwärme im August und November sind die zugehörigen Kometen schon nachgewiesen. Da die Bewegung der Hauptsternschnuppenschwärme, wie die der meisten und größten Kometen rückläufig, d. h. der Planetenbewegung entgegengesetzt ist, so gehören sie wohl nicht zu unserem Sonnensystem, sondern kommen von Außen in dasselbe hinein. — Daß nun diese Weltkörper sämmtlich um einen Centralpunkt sich bewegen, ist zwar wahrscheinlich, aber noch nicht erwiesen (wir kennen von unserem Sonnensystem nur die dermalige Richtung, nicht den Schwerpunkt der Bewegung); unwahrscheinlich aber ist es, daß dieser Centralpunkt eine ungeheuere Centralmasse sei.

2. Die Beschaffenheit der Weltkörper anlangend, so zeigen die neuesten Forschungen, daß die Stoffe, welche auf unserem Erdplaneten vorkommen, auch auf den übrigen (bekannten) Weltkörpern sich wiederfinden. Ob außer den 63 Stoffelementen unserer Erde auf anderen Weltkörpern noch andere Elemente vorhanden sind, läßt sich noch nicht mit Sicherheit feststellen. Außer den ponderablen Stoffelementen wird noch ein imponderabler Stoff, der Aether, durch den ganzen Weltenraum verbreitet, angenommen, dessen Dasein theils als Vehikel des Lichtes, theils aus dem Widerstande, welcher den Kometen auf ihren Bahnen entgegensteht, angezeigt sein soll. Zu diesem Weltstoffe gehören die Weltkräfte und zwar zunächst die immanenten Kräfte der Elemente, welche diesen ihre unvertilgbaren Eigenschaften geben, und dann die transitorischen oder kosmischen Kräfte (Licht, Wärme, Elektricität), welche den Stoffverkehr in der Welt vermitteln und unterhalten. Die Summe des Stoffes und der (immanenten und transitorischen) Kräfte ist constant, oder, die Quantität der Kraft ist in der unorganischen Natur so unveränderlich, wie die Quantität des Stoffes; es geht also kein Stoff und keine Kraft verloren.

Durch die Spectralanalyse (vgl. Kirchhoff und Bunsen, chemische Analyse durch Spectralbeobachtungen; Kirchhoff, Untersuchungen über das Sonnenspectrum und die Spectren der chem. Elemente) sind wir in den Stand gesetzt, um mittelst des Lichtes über die chemische und theilweise über die physikalische Beschaffenheit der Himmelskörper Aufschluß zu erhalten, und die Forschungen von P. Secchi, Huggins u. A. haben in dieser Beziehung zu den glänzendsten Resultaten geführt. Nach der früheren Herschel'schen Hypothese besteht unsere Sonne aus einem dunklen, festen Körper, umgeben von 2 leuchtenden Gashüllen (Photosphäre); die Sonnenflecken sind dann Oeffnungen in der Photosphäre. Nach der Spectralanalyse ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Sonne eine in heftiger Weißglühhitze begriffene Kugel ist, umgeben von einer Hülle, welche die meisten der Sonnenstoffe verflüchtigt in Gasform enthält und wenigstens in der nächsten Umgebung des inneren Feuermeeres selbst glüht, in großen Abständen aber bei abnehmender Temperatur Wolken (Sonnenflecken) bildet. Die lichtstarken Fixsterne haben dieselbe Beschaffenheit wie die Sonne. — Auf allen diesen Fixsternen finden wir die bekannten Stoffelemente unserer Erde wieder. Indeß finden sich mitunter in den Spectren derselben auch Fraunhofersche Linien, welche mit den Linien der uns bekannten Stoffe nicht vollständig übereinstimmen. Vgl. Secchi, die Sonne. Die wichtigeren neuen Entdeckungen über ihren Bau, ihre Strahlungen, ihre Stellung im Weltall und ihr Verhältniß zu den übrigen Himmelskörpern, 1872; Schellen, die Spectralanalyse in ihrer Anwendung auf die Stoffe der Erde und die Natur der Himmelskörper, 1870; Lorscheid, die Spectralanalyse, 2. Auflage 1870; Huggins, Ergebnisse der Spectralanalyse in Anwendung auf die Himmelskörper, 1869. Die Constanz der Kräfte in der Welt oder das „Gesetz der Erhaltung der Kraft" wurde zuerst von J. R. Mayer bestimmt ausgesprochen (vgl. dessen „Mechanik der Wärme" 1867), dann von Helmholtz („über die Wechselwirkung der Naturkräfte", 1854) auf die lebendigen Körper weiter ausgedehnt.

3. Nach dem Ursprunge, dem letzten Grunde des Weltganzen, kann hier noch nicht gefragt werden. Erst in der transscendenten Weltbetrachtung ist zu entscheiden, ob die Welt aus sich ist, oder eine überweltliche Ursache hat. In der immanenten Weltbetrachtung nehmen wir den Stoff und die Kräfte der Welt als gegeben hin und fragen, wie unter Voraussetzung derselben der Weltkosmos entstanden sein könne. Eine Menge meist willkürlicher Hypothesen (von Leibnitz, Whiston, Büffon, Franklin u. A.) gehört der Geschichte an. Nur die relativ haltbarste von Kant und Laplace verdient Erwähnung. Darnach war unser Sonnensystem, von welchem wir hier ausgehen müssen, anfänglich ein ungeheurer Gasball. Dieser nahm durch fortgesetzte Einwirkung der Gravitation einen immer kleineren Raum ein, so daß sich zufolge der erhöheten Wärme ein selbstleuchtender Kern bildete. Wurde dieser durch irgend eine Kraft von außen, vielleicht durch Anziehung entfernter, ähnlich gebildeter Kerne, in eine rotirende, anfangs langsame, dann mit fortschreitender Verdichtung immer schnellere Bewegung gesetzt, so mußte an dieser Rotation allmälig die ganze Sonnenatmo-

sphäre Theil nehmen. Wenn dann an der äußersten Peripherie derselben (am Aequator) die Bewegung so stark wurde, daß die Centrifugal- über die Centripetalkraft siegte, so mußte sich ein Theil von der Sonnenatmosphäre abtrennen und am Aequator einen Ring bilden, und häuften sich an einzelnen Stellen desselben die Massen, so zerriß der Ring, und es ballten sich die Massen zu besonderen Körpern (Planeten) zusammen, welche sich allmälig aus der feurigen Gasmasse verdichteten. Von diesen konnten sich dann wieder in Folge der Rotation Massen abtrennen und Monde bilden. In ähnlicher Weise können wir uns die übrigen Weltkörper entstanden denken, so daß ursprünglich die ganze Körpermasse in sehr verdünntem, gasförmigen Zustande von ungemein hoher Temperatur existirte, dann feste Punkte entstanden, und durch Rotation sich die einzelnen Körpersysteme bildeten.

Durch allmälig eintretende Verdichtung und Abkühlung müssen nach Zöllner für jeden Himmelskörper folgende 5 Entwicklungsstadien eintreten:

a) Das Stadium des glühend gasförmigen Zustandes, wie es uns die Spectralanalyse noch an den planetarischen Nebeln erkennen läßt, welche nur einzelne helle Linien im Spectrum zeigen.

b) Das Stadium des glühend flüssigen Zustandes, in welchem sich die meisten Fixsterne befinden.

c) Das Stadium der Schlackenbildung, in welchem sich durch die weiter fortschreitende Abkühlung eine feste, nicht leuchtende Oberfläche bildet, wie dieses bei den Sonnenflecken der Fall ist.

d) Das Stadium der Eruptionen oder der gewaltsamen Zersprengung der bereits kalt und dunkel gewordenen Oberfläche durch die Gluthmasse, wobei ein neues, wenn auch vorübergehendes, intensives Leuchten auftritt, wie solches von 1500—1866 bei 11 Sternen beobachtet wurde.

e) Das Stadium der vollendeten Erkaltung, wo der Fixstern für das Auge gänzlich verschwindet. So macht es die Eigenbewegung einiger Fixsterne, z. B. des Sirius, höchst wahrscheinlich, daß sie sich um völlig dunkle Körper bewegen.

Vgl. Kant, allgemeine Naturgesch. u. Theorie des Himmels, 1755; Laplace, exposit. du système du monde, 1796; Zöllner, photometr. Untersuchungen, 1865.

4. Diese Theorie von der Entwicklung der Himmelskörper ist im Ganzen wohl begründet. Die Spectralanalyse gibt uns nicht allein Aufschluß über den Stoff, sondern auch über den gegenwärtigen Zustand der Himmelskörper. Sie läßt uns in verschiedenen Nebelflecken gasartige Stoffmassen erkennen, die sich unter Umständen zu Kometen und Sternschnuppen gestalten. Die Veränderung des Lichtes und der Farbe bei den Fixsternen, das beobachtete plötzliche Aufleuchten neuer Sterne u. dgl. stellen die Herschel'sche Stabilitätstheorie, nach welcher am jetzigen Himmel Stabilität herrschen soll, als überwunden dar. Für die Laplace'sche Theorie unseres Sonnensystems insbesondere sprechen

die Thatsachen, daß die Bewegung aller Planeten in derselben Richtung geschieht, die Bahn derselben nahezu kreisförmig ist und nur eine geringe Neigung gegen den Sonnenäquator hat. Indeß gibt es auch Thatsachen, welche mit der Laplace'schen Theorie nicht im Einklange stehen. So wird die Unregelmäßigkeit in der Dichtigkeit der Planeten durch diese Hypothese nicht erklärt. Denn wenn der Sonnengasball sich mit zunehmender Rotation verdichtete, so müßte die Sonne gegenwärtig dichter sein, als alle von ihr abgetrennten Planeten; thatsächlich ist Merkur 15mal dichter. Wollte man annehmen, daß die Planetenmasse sich nach Abtrennung von der Sonne durch zunehmende Geschwindigkeit noch mehr verdichtet habe, so müßten die entfernteren Planeten dichter sein, als die näheren, was aber nicht der Fall ist. Unerklärlich ist [illegible] ferner, warum zwei Monde des Uranus eine rückläufige Bewegung haben. Worauf es hier aber am meisten ankommt, diese Hypothese erklärt nichts ohne Voraussetzung einer eingreifenden fremden Macht. War nämlich die Mater[illegible] ursprünglich in einem gasförmigen Zustande, so hatte sie (nach dem Da[illegible] Gesetze) das Streben, fortwährend ihr Volumen zu vergrößern, [illegible] also nicht von selbst innerhalb der Grenzen einer Kugel zusammen[illegible]. Ebenso wenig konnten die auseinanderstrebenden Gastheile sich ohne Einwirkung einer fremden Ursache zu festen Kernpunkten concentriren. Endlich lag es gar nicht in der Natur der entstandenen Kernpunkte, daß sie in rotirende Bewegung geriethen und so den Gasball verdichteten. Wenn also der Materialismus mit dieser Hypothese das Walten einer höheren Macht, eines „ersten Bewegers", bei der Bildung der Welt entbehren zu können glaubt, so bekennt er sich zu einem leichtsinnigen Köhlerglauben. Noch größer erscheint dieser Leichtsinn, wenn auch zur Entstehung des Weltstoffes keine höhere Macht angenommen, sondern derselbe für ewig erklärt wird.

5. In Bezug auf die Bildung unserer Erde nimmt man im Anschluß an die Laplace'sche Weltbildungshypothese an, daß die Erde, nachdem sie sich von der gasförmigen Sonnenmasse abgetrennt hatte, ursprünglich eine feuerflüssige Masse gewesen ist, welche das Wasser und die leichtflüssigen Bestandtheile im Dampfeszustande als eine ungeheure Atmosphäre umgaben. Bei der allmäligen Erkaltung bildete sich dann eine äußere Erdkruste, während das Innere der Erde noch jetzt ein flüssiges Feuermeer ist; die Vulcane, die warmen Quellen, die Bodentemperatur sind nur die letzten Ausläufer dieser inneren Gluth. Die feste Erdkruste wurde durch die schmelzflüssige Masse vielfach gesprengt und durchbrochen; so entstanden die ersten Eruptivgesteine, deren Bil=

dung von da an mit Wechsel von Zeit und Raum fortdauert. In Folge der Erdabkühlung erkaltete auch die umgebende Dampf=Atmosphäre und verdichtete sich zu Wasser, welches sich auf der starren Kruste niederschlug und durch Auflösung, mechanische Zerstörung und Fortwälzung der Massen bethätigte. Dadurch entstanden die (ältesten) sedimentären Ablagerungen, in welchen sich schon Ueberreste von Organismus finden. Im Laufe der Zeit haben dann wiederholte Erdumwälzungen stattgefunden, indem neue Durchbrüche und Erhebungen der Erdkruste, und in Folge dessen neue Fluthungen der Wassermassen stattfanden u. s. w. Die sedimentären Ablagerungen theilt man nach ihrem Alter in primäre, secundäre und tertiäre nebst den Diluvialformationen.

6. Diese sogen. plutonische Hypothese wurde durch neuere chemische Untersuchungen vielfach erschüttert. Man bestritt nicht den ursprünglichen feuerflüssigen Zustand der Erde, sondern nur das Entstehen der sogen. Eruptivgesteine durch gewaltsames Hervorbringen der inneren feuerflüssigen Masse durch die Erdoberfläche. Bischof, Daubrée, Mohr u. A. zeigten, daß die angeblich gebildeten Eruptivgesteine zumeist nicht durch Schmelzung, sondern nur auf nassem Wege entstanden sein können, indem sie sich aus Gewässern absetzten, oder aus einem schlammigen Brei auskrystallisirten (neptunische Hypothese). Schließlich kam man zu der Einsicht, daß die Bildung der Erdmassen im Allgemeinen weniger stürmisch vor sich gegangen sei, und daß das Wasser auf die Ausbildung der Gesteine mehr Einfluß gehabt habe, als früher angenommen wurde.

7. Alle Weltkörper, welche im Weltenraume rollen, machen zwar ein zusammengehörendes Ganzes, aber kein einheitliches Wesen aus, welches von einer innewohnenden und beseelenden Kraft, der sog. Weltseele, getragen und beherrscht würde. Diese früher verbreitete Ansicht von der Weltseele gehört längst der Geschichte an. Die einzelnen Weltkörper bilden aber auch nicht, wie Fechner u. A. meinen, jeder für sich lebendige Individuen. Wir kennen zwar die übrigen Weltkörper außer unserer Erde nur unvollkommen, aber doch soweit, daß wir sie eben so wenig als unsere Erde für einheitliche lebendige Wesen halten können. Ob aber auf einzelnen von ihnen, z. B. den Planeten, lebendige Wesen vorhanden seien, ist bis jetzt wenigstens unserer Einsicht verschlossen. Nur auf unserer Erde kennen wir ein doppeltes Reich von Körperbildungen, nämlich das anorganische und das organische, und diese beiden sind im Folgenden näher zu betrachten.

a) Das anorganische Körperwesen.

§. 35. Allgemeine Eigenschaften desselben.

1. Die anorganischen Körperwesen, welche zusammen die leblose Natur bilden, kennzeichnen sich als Zusammensetzungen homogener oder heterogener Stoffe in Folge chemischer und physikalischer Processe. Diese Zusammensetzung ist aber keine solche, daß jeder Theil zur Vollziehung einer besonderen Function gebildet ist, und alle zusammen durch ein harmonisches Ineinandergreifen ein individuelles Leben verwirklichen. Vielmehr ist jeder Theil dem anderen vollständig gleich und bleibt deßhalb nach der Trennung, was er vorher in Verbindung mit dem Ganzen war. Es entsteht nun die Frage, worin das innere Wesen oder der Wesensgrund (vgl. §. 20, 1, b) des anorganischen Körpers bestehe. Weil wir nur aus den sinnfälligen Eigenschaften die innere Wesenheit der Dinge erschließen können, so erscheint es als sachgemäß, zur Beantwortung jener Frage von den erfahrungsmäßig gegebenen Eigenschaften der Körper im Allgemeinen auszugehen.

2. Der anorganische Körper ist eine räumliche Substanz (vgl. §. 16, 2). Die nächste Beschaffenheit desselben ist daher die Ausdehnung oder das Ausgedehntsein nach Länge, Breite und Tiefe. Weil die Ausdehnung nur eine begrenzte, endliche sein kann (vgl. §. 18, 4), so kommt jedem Körper eine bestimmte Raumumgrenzung oder Gestalt zu. Die Größe des von einem Körper eingenommenen Raumes oder sein Rauminhalt heißt Volumen desselben.

3. Weil der Körper ausgedehnt ist, so hat er ein Nebeneinander von Theilen und ist daher theilbar. Und zwar sind

a) alle Körper mechanisch theilbar, d. h. sie können in Theile von qualitativ gleicher Beschaffenheit zerlegt werden;

b) die meisten Körper auch chemisch theilbar, d. h. sie können in Theile von qualitativ verschiedener Beschaffenheit aufgelöst werden (z. B. Wasser läßt sich in Sauerstoff und Wasserstoff zerlegen).

4. Die Körper sind ferner ausdehnbar und zusammendrückbar, d. h. in Folge äußerer Einwirkung (durch Wärme oder durch Druck) kann das Volumen desselben vergrößert und verkleinert werden.

5. Den Körpern kommt Elasticität zu, d. h. sie können durch mechanische Einwirkungen gewisse Veränderungen in ihrer Form oder in ihrem Volumen erfahren, und nehmen dann nach Aufhören jener Einwirkungen ihre ursprüngliche Beschaffenheit wieder an.

6. Die Körper sind, weil und sofern sie einen Raum ausfüllen, undurchdringlich, d. h. der Raum, den ein Körper ausfüllt, kann auf natürliche Weise nicht zugleich von einem anderen Körper eingenommen werden. Andererseits sind die Körper porös, d. h. sie haben zwischen ihren Theilen Zwischenräume und sind in sofern durchdringlich. Ob alle Körper porös sind, bleibt indeß noch zweifelhaft. Bis jetzt wenigstens ist die Porösität einiger Körper, z. B. des Glases, noch nicht nachgewiesen.

7. Den Körpern kommt Beweglichkeit zu, d. h. sie können ihren Ort verlassen und einen anderen Ort einnehmen. Aber diese Ortsveränderung, diesen Uebergang von Ruhe zu Bewegung kann der anorganische Körper nie aus sich selbst hervorbringen, sondern dazu ist immer eine von ihm verschiedene Ursache nothwendig.

An sich ist also der Körper gleichgültig gegen Ruhe und Bewegung, und daher eignet ihm neben der Beweglichkeit eben so sehr die Trägheit oder die Unfähigkeit, den Zustand des ruhigen oder des bewegten Seins zu verändern. Diese Trägheit nennt man auch das Beharrungsvermögen oder die Fähigkeit, durch sich selbst und ohne äußere Einwirkung in dem Zustande des ruhigen oder des bewegten Seins zu verharren.

8. Die Körper sind schwer, d. h. sie streben nach dem Mittelpunkte der Erde zu fallen. Werden sie in diesem Fallen gehindert, so äußern sie einen Druck auf die Unterlage, dessen Größe im Verhältnisse zur Masse des Körpers steht. Das Streben der Körper zum Mittelpunkt der Erde hin hat seinen Grund in der gegenseitigen Anziehung jener Körper und der Erde, so wie in der größeren Masse der letzteren. Ganz allgemein ist daher die Schwere das Resultat der gegenseitigen Anziehung der Körper.

9. Jeder Körper endlich erscheint in einem bestimmten Aggregatzustande, d. h. entweder als fester, oder als tropfbar flüssiger, oder als gasförmiger Körper.

a) Der Körper ist fest, wenn seine Theilchen sich nur mit bedeutendem Kraftaufwand verschieben oder trennen lassen. Die festen Körper sind dann entweder krystallinisch, d. h. sie haben eine regelmäßige Gestalt, umgrenzt von geraden Flächen, die in Kanten, und diese wieder in Ecken zusammenstoßen, oder amorph, d. h. sie entbehren dieser regelmäßigen Gestalt.

b) Tropfbar flüssig ist der Körper, wenn sich seine Theilchen leicht verschieben oder trennen lassen.

c) Gasförmig nennen wir den Körper, dessen Theilchen fast gar keinen Zusammenhang haben, sondern sich gegenseitig abstoßen.

Mehrere Körper erscheinen in allen drei, viele in zwei, die meisten nur in einem Aggregatzustande. Man hat aber Mittel, alle Körper mit wenigen Ausnahmen in allen drei Aggregatzuständen darzustellen.

§. 36. Stoff und Kraft.

1. Diese allgemeinen Eigenschaften der Körper lassen sich noch allgemeiner auf zwei Grundbestandtheile zurückführen. Jeder Körper besteht nämlich aus Stoff und Kraft. Beide sind in Wirklichkeit gar nicht zu trennen; ohne Kraft existirt kein Stoff, ist wenigstens für uns nicht erkennbar. Stoff und Kraft sind also für sich und getrennt von einander bloße Abstracta. Betrachten wir nämlich die Körper in ihrem wirkungslosen Dasein als das Raumerfüllende, Beharrliche, was aus sich nicht zur Bewegung oder zur Ruhe kommt, so nennen wir dieses Stoff oder Materie. Dasjenige hingegen, was den verschiedenen Wirkungsweisen der Körper zu Grunde liegt, nennen wir die Kräfte derselben.

2. Wenn wir den Stoff an und für sich, abstrahirt von seinen Kräften betrachten, so müssen wir ihn als ein völlig Unbestimmtes, Qualitätloses denken. In Wirklichkeit erscheint der Stoff als ein Be-

stimmtes, mit verschiedenen Eigenschaften und Wirkungsweisen Behaftetes. Weit entfernt, daß der Stoff eine allen Körpern gemeinsame, qualitätlose Masse sei, existirt er vielmehr in einer Vielheit qualitativ verschiedener Grundstoffe oder Elemente, deren die Chemie mit Sicherheit 63 nachgewiesen hat. Außer diesen Grundstoffen, die jeder eine bestimmte Schwere haben oder ponderabel sind, nimmt man noch einen durch den ganzen Weltenraum verbreiteten Grundstoff an, der gewichtlos oder imponderabel sein soll und Aether genannt wird.

3. Unter Kraft eines Körpers verstehen wir das Vermögen desselben, unter gewissen Umständen zu wirken. Die Kraft ist also nicht eine Substanz, sondern die Folge einer bestimmten Substanz, unter gegebenen Bedingungen ursächliche Beziehungen einzugehen. Die Kräfte tragen verschiedene Namen, welche theils ihren Wirkungen, nämlich den Erscheinungen, theils den Gegenständen, an welchen sie sich befinden, entlehnt sind. Man unterscheidet immanente oder specifische, und transitorische oder kosmische Kräfte. Jene bleiben in durchaus unveränderlichen Zahlenverhältnissen an die Elemente gebunden. Man kann sie zurückführen auf die beiden Grundkräfte der Anziehung (Attraction) und der Abstoßung (Repulsion).

a) Die Grundkraft der Anziehung äußert sich:

α) als Schwerkraft, vermöge welcher sich alle Körper gegenseitig im geraden Verhältnisse ihrer Massen und im umgekehrten der Quadrate ihrer Entfernungen anziehen.

β) als Cohäsionskraft, wodurch die gleichartigen Bestandtheile eines Körpers zusammengehalten werden.

γ) als Adhäsionskraft, vermöge welcher Bestandtheile ungleichartiger Körper sich gegenseitig anziehen und zusammengehalten werden, ohne sich chemisch zu neuen Körpern zu verbinden.

δ) als Affinitätskraft, durch welche ungleichartige Körper chemisch zu einem neuen gleichartigen verbunden werden.

b) Die Grundkraft der Abstoßung zeigt sich:

α) als Widerstandskraft, wornach jeder Körper dem Eindringen eines anderen Körpers in seinen Raum widersteht.

β) als Abstoßungskraft, vermöge welcher die einzelnen Theile eines Körpers sich in einer bestimmten Entfernung von einander zu erhalten suchen. Dadurch, daß diese Kraft gegen das gewaltsame Zusammendrücken, sowie andererseits die Anziehungskraft gegen das gewaltsame Ausdehnen reagirt, erklärt sich die Elasticität des Körpers; mit dem Aufhören jener Einwirkung nämlich nehmen die einzelnen Theile des Körpers ihre frühere Entfernung wieder an.

4. Im Unterschiede von diesen immanenten Kräften sind die **transitorischen** oder **kosmischen** Kräfte solche, welche nicht in unveränderlichen Zahlenverhältnissen, sondern in sehr wechselnden Graden mit den einzelnen Elementen verbunden sind. Sie sind entweder an die einzelnen ponderablen Elemente, oder (wahrscheinlicher) an den Aetherstoff gebunden und durch das ganze Weltall verbreitet. Wir meinen die Kräfte, welche den bekannten Erscheinungen des **Lichtes**, der **Wärme**, der **Elektricität** und des **Magnetismus** zu Grunde liegen.

5. Wiederholen wir jetzt die oben gestellte Frage nach dem Wesensgrunde oder den constitutiven Principien der anorganischen Körper, so kann die Antwort darauf eine verschiedene sein: Entweder hält man die Kräfte für ursprünglich und sucht aus diesen allein die Körper zu erklären (Dynamismus), oder man sucht bloß aus dem Stoffe, der Materie, als dem Ursprünglichen die Körper zu begreifen (Materialismus), oder man erklärt sowohl den Stoff, als die Kraft für ursprünglich und läßt aus der Vereinigung beider die Körper bestehen, was dann entweder in der Weise des scholastischen Formismus, oder des neueren dynamischen Atomismus geschehen kann.

§. 37. Der Dynamismus.

1. Nach dem Dynamismus liegen den materiellen Dingen einfache, selbständige Kräfte oder Kraftsubstanzen zu Grunde, aus deren Zusammenwirken die materielle Erscheinungswelt in ihrer Mannigfaltigkeit zu Stande kommt. Hauptvertreter dieser Ansicht sind Leibnitz, Kant und Herbart.

a) **Leibnitz** geht von der Voraussetzung aus, daß es keine zusammengesetzte Substanzen geben könne, sondern jede Substanz einfach sein müsse. Der ausgedehnte, theilbare Stoff kann also nicht substanziell sein, sondern Substanzen sind nur selbstthätige Kräfte. Solcher Kraftsubstanzen oder Monaden gibt es eine unendliche Vielheit, aber alle sind physisch einfach und qualitativ von einander verschieden. Alle Monaden sind gegen einander völlig abgeschlossen; jede wirkt nur in sich und stellt in sich das Universum vor. Weil jede Monade vorstellend, also lebendig ist, so besteht die ganze Welt nur aus lebendigen Wesen. Die Wirkungen, welche jede Monade für sich hervorbringt, stimmen in Folge göttlicher Anordnung mit den Wirkungen aller anderen Monaden zusammen, und daher entsteht aus dem Zusammenwirken aller Monaden stets vollkommene Harmonie (**prästabilirte** Harmonie). Wir können

aber die einfachen Kraftsubstanzen die ausgedehnten Körper hervorbringen? Die Monaden, antwortet Leibnitz, sind wegen ihres Zusammenseins gegenseitig eingeschränkt und leidend; sie müssen sich gegen einander durch ihre Widerstandskraft erhalten. Dieses macht das erste Moment ihrer Materialität, die materia prima aus. Und weil jede Monade in ihrer Weise ihre Widerstandskraft bethätigt, so sind sie bald in einem festeren, bald in einem loseren Beieinander. Dadurch entstehen die verschiedenen Erscheinungen der Ausdehnung (materia secunda). — Die Leibnitzianer milderten diesen Dynamismus dahin, daß sie nur eine endliche Zahl von Monaden annahmen und dieselben auf einander wirken ließen. Der Jesuit Roger Boscovich sprach den nur in endlicher Zahl existirenden Monaden die Vorstellung ab, legte aber jeder Monade die Doppelkraft der Anziehung und Abstoßung bei. Durch die Annahme dieser Doppelkraft wurde er der Vorläufer Kants.

b) Nach Kant ist die Grundeigenschaft alles Körperlichen die Bewegung. Materie ist das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt, d. h. ihn so einnimmt, daß jeder andere Körper von demselben ausgeschlossen ist. Zu dieser Raumerfüllung sind aber zwei sich entgegenwirkende und daher ursprüngliche Kräfte nothwendig, die Repulsions- und die Attractionskraft. Wirkte erstere, welche Ursache der Undurchdringlichkeit ist, allein, so würde sich die Materie in die Unendlichkeit des Weltalls zerstreuen. Daher muß ihr die Attractionskraft entgegenwirken. Auch diese für sich allein würde die Materie nicht erklären; denn durch sie müßte alle Materie in einen Punkt zusammengedrängt werden. Also resultirt die Materie aus der gleichzeitigen Thätigkeit beider Kräfte. Die Materie ist in's Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder wieder Materie ist. Da die beiden Grundkräfte nach allen Richtungen des Raumes continuirlich wirken, so wird der Raum continuirlich erfüllt; es gibt also keine leeren Zwischenräume. Die Verschiedenheit in der Dichtigkeit der Körper hängt von dem Grade ab, wie die beiden Kräfte gegenseitig den Raum erfüllen. Kant nahm außerdem noch plastische Kräfte in der Natur an, welche nach Zwecken wirken. In der Kantischen Lehre ist eine gewisse Unbestimmtheit unverkennbar, weil er einerseits die Materie aus den beiden Grundkräften entstehen läßt, und andererseits die Materie doch wieder als Trägerin dieser Kräfte zu nehmen scheint. Dieser letzteren Auffassung folgte Fries, welcher Materie und Kräfte zugleich annahm.

c) Herbart stellte die Ansicht auf, daß der ganzen Erscheinungswelt eine unbestimmte große Anzahl von schlechthin positiven, einfachen und durch Größenbegriffe unbestimmbaren Realen zu Grunde liege,

welche alle von verschiedener Qualität, sich gegen jede mögliche Störung selbsterhalten als das, was sie sind, daher unveränderlich und unvergänglich sind. Die Raumverhältnisse sind nur objectiver Schein; sie ergeben sich für jede Intelligenz als die bloße Form der Zusammenfassung der Realen. Wenn mehrere Reale zusammenkommen, so findet wegen der Selbsterhaltung, die sie gegen einander bethätigen, nur ein unvollkommenes Zusammen- oder ein theilweises Ineinandersein statt; es zeigt sich Repulsion neben Attraction. Indem beide in's Gleichgewicht kommen, stellen sie eine ausgedehnte Masse dar.

d) Im Anschluß an Herbarts unausgedehnte Realen entstand das sogenannte Dynamidensystem (Punktualismus). Darnach bauen sich die Körper aus Kraftpunkten auf. Jeder Punkt ist von mehreren Krafthüllen umgeben, die in verschiedener Weise und Stärke wirken, einander berühren, durchdringen, dem Eindringen abstoßend widerstehen u. s. w. Durch das Wirken dieser Krafthüllen wird der Schein des ausgedehnten Körpers mit seinen Eigenschaften erklärt.

2. Der Dynamismus ist für das vernünftige Denken nicht haltbar. Nach ihm ist die Materie als sinnfälliges, ausgedehntes Sein nur Erscheinung von zusammenstehenden einfachen Kräften. Allein es ist völlig unbegreiflich, wie ein Aggregat von unausgedehnten, gewichtlosen Kraftsubstanzen die Erscheinung einer ausgedehnten Masse haben könne. Man mag die Theilung einer ausgedehnten Masse noch so weit fortsetzen, niemals wird man bei schlechthin unausgedehnten Theilchen anlangen. Der Dynamismus kann nicht einmal den Schein der Ausdehnung erklären. Denn die Ausdehnung erscheint doch als continuirlich; aber viele unausgedehnte (mathematische) Punkte können nicht continuirlich ausgedehnt erscheinen. Denn entweder sind sie nicht von einander getrennt, und dann fallen sie in einen Punkt zusammen, oder sie sind von einander getrennt, und dann können sie nicht zusammenhangend erscheinen. Wir ergänzen freilich mit unserer Phantasie bei körperlichen Dingen die kleinen Lücken zwischen Körpertheilen, aber nur, weil sie Lücken zwischen ausgedehnten Theilen sind. — Was dann die einzelnen Formen des Dynamismus betrifft, so gelten:

a) die angeführten Gründe zunächst und hauptsächlich gegen die Leibnitzischen Monaden und Herbart'schen Realen. Außerdem hat die Leibnitzische Ansicht von der unendlichen Zahl der Monaden, sowie deren Vorstellungskraft und ausschließlich intensiven Wirksamkeit keinen Halt. Abgesehen davon, daß eine unendliche Zahl nicht wirklich existiren kann, so müssen wir fragen: Wo bleibt bei der Annahme von lauter lebendigen Monaden der Unterschied zwischen todten und lebendigen Wesen?

Und wie läßt sich der lebendige Organismus, der doch eine innige Wechselwirkung aller Theile erfordert, aus der Verbindung von äußerlich passiven und nur innerlich thätigen Monaden begreifen? — Herbart aber weiß die Widersprüche aus den Erfahrungsbegriffen über die Körperwelt nicht anders zu entfernen, als daß er die Erscheinungen der Körper (Ausdehnung, Bewegung, Veränderung) zu einem bloßen, wenn auch objectiven Schein, verflüchtigt und sich, um diesen Schein zu erklären, in neue Widersprüche verwickelt. — In Betreff des Dynamidensystems fragt es sich, was man sich unter Punkten von Krafthüllen umgeben denken solle. Ein Punkt bedeutet nichts Wirkliches, sondern nur eine Grenze; Kraft ist Möglichkeit zu wirken. Die den Punkt umhüllenden Kräfte sind also verschiedene Möglichkeiten zu wirken, und zwar selbstredend keine bloß logische, sondern reale Möglichkeiten. Letztere können aber, falls sie als Accidentien gefaßt werden, nicht ohne einen Träger, eine Substanz sein. Ein Punkt kann diesen Träger nicht abgeben. Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß die Krafthüllen selbst Substanzen sind, und zwar (im Sinne der Dynamidenlehrer) unausgedehnte Substanzen. Wie aber diese sich berührend, durchdringend u. s. w. den Schein eines ausgedehnten Körpers erzeugen können, ist ganz unfaßbar.

b) Der Kant'sche Dynamismus theilt zunächst nicht die Schwäche der Monaden-, Realen- und Dynamidenlehre, welche aus dem Nebeneinander von raumlosen Kraftsubstanzen die ausgedehnte Materie erklären will, verwickelt sich dagegen in andere Schwierigkeiten. Nach Kant soll die Bewegung das Grundprincip der Materie sein. Bewegung aber ist Ortsveränderung und als solche ohne ein Etwas, das einen Ort einnimmt und ihn verlassen kann, um einen anderen einzunehmen, nicht denkbar. Hier wird also die Materie als Subject der Bewegung schon vorausgesetzt; Kant selbst bezeichnet die Materie als das Bewegliche im Raum. Soll etwa die Bewegung die Grundeigenschaft der Materie sein, woraus sich alle anderen Eigenschaften derselben herleiten lassen, wie erklärt sich dann der qualitative Unterschied der verschiedenen Körper? — Weiterhin soll durch die Wechselwirkung der anziehenden und abstoßenden Bewegung die raumerfüllende Materie entstehen. Aber man sieht nicht ein, wie dadurch ein bestimmter Grad von Raumerfüllung zu Stande kommen könne. Kant selbst erläutert die Sache so, daß beide bewegende Kräfte nur anzusehen seien als zwischen zwei Punkten einer geraden Linie wirkend, sie einander nähernd oder entfernend. Sind nun beide bewegende Kräfte gleich groß, so heben sie sich gegenseitig vollständig auf, und das Ergebniß ist, als ob

sie gar nicht vorhanden wären; ist dagegen die eine größer als die andere, so verliert jene zwar so viel an Kraft, als diese beträgt, wirkt dann aber mit dem Rest an Kraft in der Weise fort, als wenn sie allein wirkte, also im Sinne Kant's in's Unendliche zerstreuend, wenn die Repulsion, oder bis in einen Punkt concentrirend, wenn die Attraction vorwiegt. Wie also aus der Gegenwirkung der beiden Kräfte eine bestimmte Raumerfüllung stattfinden könne, ist nicht abzusehen. Es läßt sich nicht einmal erklären, wie die beiden Gegenbewegungen ohne Voraussetzung der Ausdehnung möglich sein sollen. Denn denken wir uns die Bewegung von einem Punkte ausgehend, so würde die Attraction diesen Punkt zu behaupten suchen, die Repulsion aber gar nicht erfolgen können, weil ja ohne Voraussetzuug der Ausdehnung kein Punkt außerhalb derselben vorhanden wäre, den sie von sich entfernen könnte. Nach Kant soll ohnehin die Repulsion nur in der Berührung, also als fortschiebende Kraft wirken; sie kommt folglich gar nicht zum Wirken, wenn noch keine Materie da ist, die berührt und fortgeschoben werden kann. Im Unterschiede von der Repulsion soll dann nach Kant die Attraction nicht in der Berührung, sondern unmittelbar durch den leeren Raum in's Unendliche der Welt hinauswirken. Hier scheint Kant die Attraction geradezu mit der Gravitation zu verwechseln, d. h. jener allgemeinen Anziehung, welche nur für schon gestaltete Massen einen Sinn hat, als erzeugendes Princip der Materie aber rein willkürlich und unverständlich erscheint.

§. 38. Der Materialismus.

1. Der Dynamismus also, mag er nun von getrennten Kraftsubstanzen, oder von continuirlich wirkenden Bewegungskräften ausgehen, erweiset sich als unzureichend zur Erklärung der Körper. Dem Dynamismus entgegengesetzt ist der Materialismus, welcher die Materie, den kraftlosen Stoff als das Wesen der Körper ansieht, und bloß aus der Bewegung desselben die Bildung und Beschaffenheit der einzelnen Körper erklärt.

2. Die alten Atomisten (Leucipp, Demokrit, Epikur, Lucrez u. A.) ließen die Körper aus kleinsten, physisch untheilbaren Körperchen, sogen. Atomen, zusammengesetzt sein. Sie nahmen an, daß die Atome dem Ursprunge nach ewig, der Zahl nach unendlich, alle von gleicher Qualität und nur verschieden der Gestalt nach seien. Eben durch die mannigfach verschiedene Gestalt der Atome wird darnach die verschiedene Beschaffenheit der Dinge erklärt. Die Atome sind an sich kraftlos,

aber in einer beständigen Wirbelbewegung, in Folge dessen sie sich in verschiedener Anzahl zu Körpern gruppiren. Um aber diese verschiedene Verbindung der Atome mittelst der Bewegung zu begreifen, mußte neben dem Vollen (den Atomen) das Leere (der leere Raum) angenommen werden.

3. Den alten Atomismus erneuerte später Gassendi, nach welchem die Welt ein atomistisch getheiltes Ganze ist, und die Atome ausgedehnte, verschieden gestaltete, absolut dichte, untheilbare, aber an sich qualitätlose Körperchen sind. Diesen Körperchen legte er Bewegung bei. Außer den raumerfüllenden Atomen nahm er auch einen leeren Raum an als nothwendige Bedingung der Bewegung. Diese Bewegung will er aber nicht dem Zufalle preisgeben, sondern auf Gott zurückführen, welcher wie der Urheber der Atome, so auch der letzte Beweger derselben sei. — Die mechanische Naturerklärung des Cartesius steht insofern dem Atomismus gegenüber, als Cartesius das Dasein von Atomen läugnete und die Materie als das continuirlich und mechanisch Ausgedehnte faßte, welches ohne eigene Kraft, außer dem Trägheitswiderstande, sei. Durch die bis in's Unendliche mögliche Theilung der Materie entstehen nach ihm Körper von verschiedener Größe und Gestalt. Die verschiedene (locale) Bewegung, deren die Körper fähig seien, könne nur Folge eines äußeren Anstoßes sein, welcher zuletzt vom Schöpfer der Materie ausgehen müßte und sich rein mechanisch von einem Körper zum anderen fortpflanze.

4. Der Materialismus zeigt sich für die Erklärung der Körperwelt als unzureichend. Denn die kraftlosen Atome können nur durch eine äußere Ursache bewegt und zusammengebracht werden. Diese Ursache ist entweder der Zufall, welcher nichts erklärt, oder der Schöpfer, welcher Alles in der Welt allein wirkt (Occasionalismus). Aber schon das ist ein Widerspruch, daß man kraftlose und doch undurchdringliche und physisch untheilbare Atome annimmt. Denn die Undurchdringlichkeit setzt in dem Atom Widerstandskraft voraus, und die physische Untheilbarkeit ist ohne eine das Atom zusammenhaltende Kraft nicht denkbar. Und wenn alle Atome als gleichartig und nur der Größe und Figur nach verschieden angesehen werden, so kann man den wesentlichen Unterschied der Körper nicht aufrecht halten, nicht einmal die Materie als Erscheinung erklären. Denn diese ist der Inbegriff der verschiedenen sinnlichen Qualitäten. Dieselben lassen sich aber aus der verschiedenen Ausdehnung und Gestalt der Materie nicht erklären. Denn die verschiedenen Qualitäten haben ihren Grund in der erscheinenden Sache selbst; sie setzen also, wenn sie nicht leerer Schein sein sollen, in der

Sache verschiedene Qualitäten voraus und können folglich aus bloßen quantitativen Verschiedenheiten der Körper nicht begriffen werden. Dasselbe gilt von der continuirlich ausgedehnten Materie des Cartesius. Durch die von Außen erfolgende Bewegung und verschiedene Theilung derselben, können wohl Körper von verschiedener Größe und Gestalt, aber nicht von verschiedener Qualität entstehen.

Der hier in Rede stehende Materialismus ist nicht zu verwechseln mit dem gewöhnlich sogenannten Materialismus, welcher den Stoff mit seinen immanenten Kräften für das Wesen aller Dinge erklärt und das Dasein immaterieller Wesen schlechthin läugnet. Ueber denselben wird später (§. 54) ausführlich die Rede sein. Hier handelt es sich um den Materialismus in ganz begrenztem Sinne, sofern er das Wesen der körperlichen Dinge in die kraftlose Materie setzt. Es kann Jemand in diesem Sinne materialistisch denken, und dabei dem Geist läugnenden Materialismus diametral gegenüberstehen, wie dieß z. B. bei Cartesius der Fall war.

§. 39. Der Formismus.

1. Aus dem Gesagten ergibt sich die Unmöglichkeit, das Körperwesen sowohl allein aus Kräften, als auch allein aus dem Stoffe zu begreifen. Stoff und Kraft müssen beide für das Körperwesen etwas Ursprüngliches sein und durch ihre Verbindung den Körper hervorbringen. Dieser Grundgedanke liegt dem sogenannten Formismus zu Grunde, d. h. der eigenthümlichen Ansicht des Aristoteles und der ihm zustimmenden Scholastiker von den substantiellen und accidentiellen Formen. Darnach besteht jeder Körper aus zwei substantiellen Principien: Materie und Form. Jene ist das Bestimmbare, das passive Princip oder der Stoff; diese ist das Bestimmende, das active Princip oder die Kraft.

a) Die Materie (materia prima) ist das an sich Unbestimmte, aber Bestimmbare, welches zu jedem körperlichen Dinge bestimmt werden kann. Sie kann, weil sie völlig unbestimmt ist, als solche nicht existiren, bildet aber den reellen Möglichkeitsgrund für jedes bestimmte, körperliche Dasein. Denn an sich indifferent für die eine oder die andere Bestimmtheit, kann sie durch jede Form bestimmt werden.

b) Die (substantielle) Form ist dasjenige, wodurch die Materie dieses bestimmte, begrenzte Dasein erhält. Die Form ist das Princip des Seins eines Dinges, weil sie als das die Materie gestaltende Kraftprincip dieses bestimmte wirkliche Sein auswirkt; sie ist das Princip der Einheit des Körpers, weil sie den Körper in seiner Art (Species) bestimmt; sie ist das Princip der Wirksamkeit, weil alle Thätigkeit des Körpers durch sie bedingt ist.

2. Diese beiden Principien bringen in ihrer unmittelbaren Vereinigung die Substanz des Naturkörpers hervor. Aus der Form entspringen die qualitativen Bestimmtheiten des Körpers, aus der Materie die quantitativen (Ausdehnung). Die Materie ist für alle, wenigstens alle irdischen, Dinge eine und dieselbe, das Bestimmungslose, woraus alle einzelnen Körper geformt werden können, also der allen Körpern gemeinsame Grundstoff. Die substantiellen Formen sind aber so vielfach verschieden, als es verschiedenartige Körper gibt. Die Formen sind also das Specificirende oder jene die Species bestimmenden Grundkräfte; den verschiedenen Species der Körper liegen auch verschiedene Formen zu Grunde.

3. Von der materia prima ist die materia secunda, und von der forma substantialis die forma accidentalis zu unterscheiden. **Materia secunda** ist der durch die Verbindung der materia prima und der forma substantialis zu einem substantiellen Sein schon constituirte Körper, welcher als solcher Substrat zu mannigfachen accidentiellen Veränderungen sein kann. Dasjenige, was diesen Körper zu einer bestimmten Veränderung determinirt, ist **forma accidentalis**. (Vgl. §. 21, Anm.)

4. Betrachten wir das Körperwesen als fertiges, so besteht es aus Materie und Form; betrachten wir es aber im Werden, so muß außer der Materie und der Form noch ein drittes Princip angenommen werden, nämlich die **Beraubung** (privatio). Es kann nämlich ein Ding nur insofern werden, als es das, was es werden soll, noch nicht ist, also der Form, durch welche es eben dieses bestimmte Ding wird, noch ermangelt oder beraubt ist. Da von dieser Ermangelung der Form der Proceß des Werdens eines Dinges ausgeht, so bildet die Beraubung (privatio) ein allerdings nur negatives Princip des Körpers. Wenn nun im Proceß des Werdens die substantielle Form zur Materie hinzutritt, so entsteht das Ding (generatio); wenn die accidentielle Form zu einer schon bestimmten Materie hinzukommt, so wird das Ding verändert (alteratio). Ferner, wenn die substantielle Form verschwindet, so vergeht das Ding (corruptio); verschwindet die accidentielle Form, so entsteht wiederum nur eine Veränderung, es geht eine Eigenschaft verloren. Indem durch die Verbindung der Materie und Form ein Ding entsteht, so wird die Materie durch die Form begrenzt, aber auch die Form durch die Materie besondert; denn sie empfängt in der Materie individuelle Eigenschaften, so daß sie nicht mehr die specifische Natur (z. B. des Menschen), sondern die individuelle (z. B. des Sokrates) ausmacht.

5. Die allen Naturkörpern gemeinsame Materie kann weder durch Generation entstehen, noch durch Corruption untergehen. Ein in sich wandelbares Element ist sie stets anderer Formen fähig, bleibt aber an sich betrachtet derselbe unbestimmte, passive Grundstoff. Die verschiedenen substantiellen Formen entstehen bei der Generation und gehen unter bei der Corruption der Körper. Aber durch die Corruption vergeht der Körper nicht in Nichts, sondern es entsteht ein anderer (oder mehrere andere) Körper (nulla corruptio sine generatione und umgekehrt). Indem also eine Form (bei der Corruption) untergeht, entsteht eine neue Form, und zwar nicht aus Nichts, sondern aus der Materie des corrumpirten Körpers (eductio formae). Nach den Scholastikern geht also bei jeder Corruption eine Substanz zu Grunde durch das Vernichtetwerden einer substantiellen Form; und ebenso entsteht bei der Generation eine neue Substanz, indem eine neue substantielle Form educirt wird.

6. Nach den Scholastikern wurde anfänglich die Materie, welche für sich allein nie existirt hat, geschaffen unter den Formen der vier Elemente oder einfachen Körper (Erde, Wasser, Luft, Feuer). Aus diesen einfachen Körpern entstehen dann die gemischten, indem die ursprünglichen Formen untergehen, und aus ihrer Materie die neuen Formen der gemischten Körper entstehen (educirt werden). Allein die ersten Formen der vier Elemente gehen beim Entstehen gemischter Körper nicht ganz unter, sondern sie bleiben potentiell in den gemischten Körpern und treten bei der Corruption derselben wieder actuell auf.

7. In Bezug auf die Berechtigung dieses Formismus ist zu bemerken, daß man die Formen als constitutive Principien der Körper nicht schlechthin verwerfen kann. Denn sofern die Körper ihre Bestimmtheit haben, wodurch sie sich von allen anderen unterscheiden, müssen sie auch einen Grund derselben in sich haben. Dieß zeigt sich besonders bei den organischen Körperwesen. Es fragt sich nur, ob die Formen im Sinne der Scholastik noch haltbar sind.

a) Offenbar bedarf die scholastische Ansicht zunächst einer Verbesserung, welche auch die strengsten Anhänger derselben unbedingt zugeben. Erfahrungsmäßig steht nämlich fest, daß die materielle Welt nicht aus vier, sondern aus vielen einfachen Elementen zusammengesetzt sind; man kennt mit Sicherheit schon 63 Elemente. Ursprünglich müßte also die Materie unter eben so vielen Formen geschaffen sein. Allein diese Correctur berührt nicht das Wesen der scholastischen Ansicht.

b) Es handelt sich darum, ob die Elemente bei ihrer Verbindung zu zusammengesetzten Körpern ihre eigenthümliche Beschaffenheit behalten,

oder nicht. Letzteres behauptet die scholastische Ansicht; sie läßt die Formen der Elemente untergehen und aus der materia prima die Form des gemischten Körpers hervortreten, welche jene Formen virtuell in sich schließt. (Z. B.: Indem aus Wasserstoff und Sauerstoff Wasser entsteht, gehen die Formen jener beiden Elemente unter; sie werden von der neu auftretenden Wasserform aufgehoben und virtuell aufbewahrt.) Daß ein solcher Proceß undenkbar sei, kann man nicht behaupten, aber die Wirklichkeit desselben nicht nachweisen. Es kommt ja nicht darauf an, a priori nachzuweisen, wie möglicher Weise die Entstehung der Körper gedacht werden könne, sondern man hat a posteriori von den gegebenen Körpern auszugehen und ihre Entstehungsweise an der Hand der Erfahrung zu erforschen. Und da ist gar kein Grund vorhanden, daß im chemischen Processe die Elemente ihre specifische Beschaffenheit, oder ihre eigenthümlichen Kräfte, welche in durchaus unveränderlichen Zahlenverhältnissen an sie geknüpft sind, verlieren, und daß statt dessen eine neue Form auftritt. Allerdings zeigt der gemischte Körper Eigenschaften, welche den Elementen, woraus er besteht, einzeln nicht zukommen. Aber daraus folgt nicht, daß in dem gemischten Körper die Natur der Elemente untergegangen und eine neue Körperform aufgetreten sein muß, sondern die Eigenschaften des neuen Körpers sind Resultat der eigenthümlichen Verbindung der Elemente und der Durchdringung ihrer Kräfte.

c) Gesetzt aber, die eigenthümliche Natur der Elemente wäre beim chemischen Processe actu untergegangen, wie kann sie dann nach der Auflösung des Körpers wieder actu auftreten? Und woher kommt die substantielle Form des neuen gemischten Körpers? Sie soll aus der materia prima des corrumpirten Dinges herausgeführt werden (educi). Aber wie soll man sich dieses Herausgeführtwerden denken? In der Materie, welche aller Bestimmtheit ermangelt, kann die neue Form nicht enthalten sein, also auch nicht aus ihr, als Wirkung derselben, hervorgehen. Dieß wird zugegeben und behauptet, die Form entstehe nur in Abhängigkeit von der Materie. Allein was ist denn ihre hervorbringende Ursache? Da die Form etwas Wirkliches ist, welches vor dem werdenden Dinge nicht war, und aus der Materie nicht entstanden sein kann, so muß sie aus Nichts hervorgebracht sein. Folglich kann, wenn die Vergötterung der Natur ausgeschlossen bleiben soll, die eductio formae nur den Sinn haben, daß Gott jedesmal die Form des werdenden Körpers schafft. Ferner, wie will man überhaupt die Annahme der materia prima rechtfertigen? Sie kann doch nicht, wie Suarez meint, für sich existiren, sondern nur in jedem bestimmten, schon geformten Dinge das Substrat bilden. Daß es nun ein solches gemeinsames

Substrat für alle verschiedenen Körper wirklich gebe, ist nur eine willkürliche und für die Wissenschaft unbrauchbare Annahme. Denn wissenschaftlich ist nichts damit gewonnen, wenn man behauptet, das Wesen des Wassers, des Steines, des Holzes u. s. w. bestehe aus materia prima und der, man weiß nicht woher und wie educirten Wasser-, Stein-, Holz- u. s. w. Form.

d) Weiterhin soll die Materie das Princip der quantitativen, die Form das Princip der qualitativen Bestimmtheiten des Körpers sein. Aber die Eigenschaft der Raumerfüllung hat die ungeformte Materie noch nicht; diese Eigenschaft, welche doch wohl auf eine innere Kraft zurückgeführt werden muß, entsteht vielmehr erst durch die Verbindung mit der Form, und es ist nicht abzusehen, wie sie in der formlosen Materie begründet sein könne.

e) Die Form soll das Specificirende, das die Art bestimmende Princip sein. Durch die Verbindung mit der Materie soll sie begrenzt (individuirt) werden. Wie kann aber die ganz unbestimmte, passive Materie die (allgemeine) Form begrenzen, so daß ein Individuum, d. h. ein von allen anderen Dingen wesentlich verschiedenes Einzelding entsteht? Es scheint, daß die Form nicht allein das Specificirende, sondern auch das Individuirende sein müsse, daß also so viele verschiedene Formen da sein müssen, als Individuen existiren.

f) Selbst dort, wo die substantiellen Formen ihre theilweise Berechtigung haben, im Gebiete der Lebewesen nämlich, können sie nicht im streng scholastischen Sinne zugelassen werden. Das Lebewesen (Pflanze, Thier, Mensch) besteht nicht aus materia prima und dem Lebensprincip oder der Seele als substantieller Form, sondern aus dem Lebensprincip und den Stoffelementen, welche ihre eigenthümliche Beschaffenheit behalten, aber freilich durch das Lebensprincip gebunden und daher vielfach anders thätig sind als im freien Zustande. Sobald sie beim Tode des Lebewesens frei werden, bekunden sie wieder ihre ursprünglichen Thätigkeitsweisen. Nach der scholastischen Ansicht müßte beim Tode der Körper sofort in die materia prima zerfallen. Da dieses thatsächlich nicht der Fall ist, so mußte man willkürlich annehmen, daß mit dem Tode eine niedere substantielle Form auftrete.

Vgl. M. Schneid: Die scholastische Lehre von Materie und Form, und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft.

§. 40. Der dynamische Atomismus.

1. Der Formismus ist, wenigstens in der Gestalt, wie die Scholastik ihn aufgestellt hat, nicht mehr zu halten. Die Fortschritte der

exacten Forschung haben über die Beschaffenheit der Körperwelt andere Ergebnisse thatsächlich festgestellt, als der peripatetischen Ansicht zu Grunde liegen. Gegenwärtig wird allgemein der Atomismus wieder angenommen, d. h. die Ansicht, daß die Körper aus kleinsten Körpertheilchen, Atomen, zusammengesetzt seien. Dem Atomismus begegnen wir schon bei den Atomisten des Alterthums und später bei Gassendi. Aber das war ein mechanischer, quantitativer Atomismus. Denn die Atome waren ihnen die kleinsten Körperchen, welche mechanisch nicht weiter theilbar seien und sich nicht qualitativ, sondern nur quantitativ unterschieden. Auch ließen sie die Verbindung der Atome zu Körpermassen auf rein mechanischem Wege, durch Bewegung von Außen erfolgen. Daß dieser Atomismus unhaltbar sei, haben wir oben gesehen (vgl. § 38).

2. Der gegenwärtig geltende Atomismus dagegen ist ein dynamischer, qualitativer; denn er läßt die Körper aus relativ kleinsten, qualitativ verschiedenen, mit eigenthümlichen Kräften ausgestatteten Körperchen zusammengesetzt sein. Erfahrungsmäßig besteht die Körperwelt aus vielen (nachweislich 63) qualitativ verschiedenen Grundstoffen (Elementen). Eine Menge von Erfahrungsthatsachen hat nun zu der Annahme geführt, daß die Körper zusammengesetzt sind aus Molecülen, Atomen und Monaden.

a) Die Molecüle sind die letzten Theilchen von gleicher Natur mit der Gesammtmasse des Körpers. Theilt man nämlich eine Körpermasse durch mechanische Mittel, so erhält man wahrnehmbare, meßbare Theilchen. Diese werden noch als Aggregate von unmeßbaren Massentheilchen (moleculae) gefaßt, und diese Molecüle als die relativ kleinsten, einer selbständigen Existenz noch fähigen Bestandtheile des betreffenden Körpers angesehen.

b) Die Molecüle läßt man zusammengesetzt sein aus Atomen als den relativ kleinsten Gewichtstheilchen des Elementarstoffes, welche zur Bildung eines Molecüls nothwendig sind. Die Atome sind die constitutiven Bestandtheile eines Molecüls; die Molecüle sind die constituirten Körperchen, und die größere oder geringere Summe derselben macht den sinnlich wahrnehmbaren Körper aus.

c) Neuestens hat man (Moigno, Dressel u. A.) aus der Thatsache der gleichen Fallgeschwindigkeit und anderen Thatsachen gefolgert, daß die Atome noch zusammengesetzt seien aus kleinsten Theilchen, welche ihrer Natur nach alle gleich sind und das gleiche Gewicht haben. Diese letzten Theilchen des Stoffes hat man Monaden genannt.

3. Hiernach bestehen alle Körper, welche entweder einfache sind,

d. h. nur einen einzigen Grundstoff in sich fassen, oder zusammengesetzt, d. h. mehrere Grundstoffe enthalten, aus Molecülen, und diese aus Atomen; und zwar bestehen die Molecüle der einfachen Körper aus gleichartigen, die der zusammengesetzten aus ungleichartigen Atomen. Die Atome endlich sind zusammengesetzt aus Monaden. Die Monaden und Atome der 63 Grundelemente sind wägbare (ponderable). Im Unterschiede davon nimmt man einen, bis in kleinste Theilchen (Atome) getheilten unwägbaren Stoff an, welcher den ganzen Weltraum, sowie jeden Zwischenraum zwischen den wägbaren Atomen ausfüllt. In neuester Zeit ist allerdings die Existenz des Aethers mehrfach in Zweifel gezogen.

4. Der Stoff kann aber nicht bestehen, nicht in verschiedener Weise sich verbinden, noch die mannigfachen körperlichen Erscheinungen aufweisen, ohne daß Kräfte thätig sind. Zunächst kommt den Monaden als den primitivsten, ihrer Natur nach gleichen Stoffelementen eine verbindende Kraft, die Anziehungskraft zu, vermöge welcher sie sich alle in gleicher Stärke anziehen; daneben aber auch eine Widerstandskraft, vermöge welcher sie einen bestimmten, begrenzten Raum einnehmen und dem Eindringen einer jeden anderen Monade in ihren Raum widerstehen können, insofern also undurchdringlich sind. Die qualitativ verschiedenen Grundstoffe aber sind mit den Monaden noch nicht gegeben. Erst dadurch, daß eine neue Kraft, welche man die chemische Kraft nennt, zu den Monaden hinzutritt und sie zu Complexen unauflöslich verbindet, entsteht das Atom. Durch die chemische Kraft hat das Atom seine wesentliche Eigenthümlichkeit, wodurch es sich von den Atomen aller anderen Grundstoffe qualitativ unterscheidet. In Folge dessen zeigen die qualitativ verschiedenen Atome ein eigenthümliches Streben, eine bestimmte Anzahl von Atomen zu binden (Atomicität) und zwar in einem bestimmten Grade von Festigkeit zu binden (Affinität). Hierdurch ist auch die Verbindung der Atome zu Molecülen und weiterhin die verschiedene Stoffwandlung bedingt, indem die Molecüle Atome aufnehmen, oder abgeben, oder austauschen. Alle weiteren Eigenschaften der Molecüle und deren Verbindungen zu Stoffmassen, Ausdehnbarkeit und Zusammendrückbarkeit, Elasticität, Aggregatzustände u. dgl., werden aus den Grundeigenschaften der Atome erklärt. Ob aber die kosmischen, den Stoffwandel einleitenden und unterhaltenden Erscheinungen der Wärme, des Lichtes, der Elektricität nur verschiedene Bewegungen der kleinsten Stofftheilchen, oder aber Aetherbewegungen sind, mag dahingestellt bleiben.

5. Dieser dynamische Atomismus findet seine Stütze in einer

großen Reihe von Erfahrungsthatsachen. Für die Discretion der Körper bis in die kleinsten Theilchen sprechen z. B. die unglaublich weit gehende Theilung der Materie[1], die stöchiometrischen Gesetze[2], die Farbenzerstreuung nach der Undulationstheorie[3], die Wärmestrahlung[4], die Erscheinung des mechanischen und des chemischen Risses[5], die Zusammendrückbarkeit der Materie, die (fast) allgemeine Porosität der Materie u. s. w. Und der chemische Proceß verliert auf Grundlage der Atomen=

---

[1] Der Moschus füllt mit seinem Geruche ein ganzes Haus, offenbar dadurch, daß sich gasförmige Theile von ihm ablösen und im ganzen Hause verbreiten. Ein Gewichtsverlust des Moschus läßt sich dabei nicht nachweisen. — Der elektrische Funke zwischen Metallkugeln entsteht dadurch, daß kleine Metalltheilchen abgerissen und in gasförmigen Zustand versetzt werden. Aber welche Masse von Funken gehört dazu, bevor eine Abnahme der Metallkugeln bemerkbar wird! — In einem Cubikmillimeter Blut ist eine Million Blutkügelchen enthalten. — Die Wanddicke einer Seifenblase beträgt $^1/_{80000}$ bis $^1/_{85000}$ eines Zolles. U. s. w.

[2] Die chemische Verbindung der Grundstoffe geschieht nach bestimmten, für jeden Grundstoff feststehenden Volumen und Gewichten (Aequivalentgewichten). Diese Gesetzmäßigkeit erklärt sich am einfachsten durch die Annahme der Atome von bestimmten Volumen und Gewichten.

[3] Nach der Undulationstheorie pflanzt sich das Licht fort durch transversale Aetherschwingungen, welche je nach der verschiedenen Farbe der Lichtstrahlen verschiedene Geschwindigkeit und entsprechend verschiedene Wellenlänge haben. Daher pflanzen sie sich im freien Aether und in der Luft mit gleicher Geschwindigkeit fort (z. B. das weiße Licht eines Sterns). Wenn aber ein weißer Lichtstrahl durch ein Prisma geleitet wird, so tritt Farbenzerstreuung ein, d. h. die im weißen Licht enthaltenen Strahlen werden nicht unter demselben Winkel gebrochen; es entsteht das sogenannte Farbenspectrum. Diese Erscheinung ist nach Cauchy nur zu erklären, wenn der Aether discret genommen wird.

[4] Ein Körper strahlt die Wärme am stärksten aus in der Richtung senkrecht zu seiner Oberfläche. In der schiefen Richtung mindert sich die Stärke der Strahlung. Diese Erscheinung erklärt sich durch Annahme von Atomen leicht und einfach.

[5] Denken wir einen überall gleich dünnen Draht, auf welchen der ganzen Länge nach eine Zugkraft gleichmäßig einwirkt, so muß, falls der Körper continuirlich ausgedehnt ist, der Draht in's Unendliche gedehnt werden, ohne zu zerreißen. Die Thatsache des mechanischen Risses setzt, wie es scheint, die Discretheit des Stoffes voraus. Dasselbe läßt sich folgern aus der Thatsache des chemischen Risses oder der chemischen Zersetzung. Nehmen wir einen gemischten Körper, z. B. kohlensauren Kalk, so ist derselbe nach den Formisten in Folge substantieller Umwandlung ein durchaus gleichartiger Körper. Wird dieser Körper der Glühhitze ausgesetzt, so zersetzt er sich in Kohlensäure und Calciumoxyd. Dieses läßt sich leicht erklären, wenn der Körper als eine ungleichartig zusammengesetzte Atomgruppe betrachtet wird, nicht aber, wenn er durchaus einheitlich, gleichartig ist. Denn dann müßte die Glühhitze auf jeden Theil gleichmäßig einwirken, und zwar umwandelnd einwirken, falls man dem chemischen Processe eine Substanz umwandelnde Wirkung beilegt.

theorie immer mehr von seiner Dunkelheit; die Erscheinungen und Veränderungen in Folge des Stoffwandels finden durch sie eine so leichte als einfache Erklärung. Ueberhaupt dient die Fruchtbarkeit der gegenwärtigen Naturforschung an neuen Resultaten auf Grund dieser Theorie nicht wenig zu ihrer Empfehlung.

6. Wir dürfen nicht vergessen, daß unsere Erkenntniß des Wesens der Dinge höchst unvollkommen ist. Ganz allein aus den Daten, welche die Erfahrung uns an die Hand gibt, machen wir uns ein Bild des inneren Wesens des Körpers. Der dynamische Atomismus ist durch Erfahrungsthatsachen am meisten verbürgt; daher haben wir Grund, uns seiner Anschauungsweise über die Körperwelt anzuschließen, so unsicher auch der Boden ist, auf welchem wir uns hier bewegen[1]. Die Welt ist demnach wie in große Weltkörper, so in kleinste Körpertheilchen gegliedert. Diese kleinsten Körpertheilchen, Monaden, verbinden sich in Complexen zu Atomen, diese zu Molecülen, diese endlich zu Körpermassen. Uebrigens läßt sich hier eine Aehnlichkeit zwischen dieser und der scholastischen Ansicht nachweisen. Die Monaden nämlich, die alle von gleicher Beschaffenheit, gleicher Größe sind und sich in gleichem Grade anziehen, bilden den allgemeinen Weltstoff, die **materia prima**, freilich nicht im scholastischen Sinne als eine durchaus unbestimmte, formlose Materie; denn man sieht nicht ein, wie eine solche Princip der Ausdehnung und des Widerstandes sein könne. Im Gegentheile sind die Monaden schon geformte, mit den Kräften der Attraction und der Repulsion ausgestattete, ausgedehnte Körperchen. Aber zu qualitativ verschiedenen Stoffelementen werden sie erst durch die chemische Kraft, welche man daher mit der **forma substantialis** der Scholastiker vergleichen kann. Weiter können wir in die Natur der Monaden nicht eindringen. Wollte man sie aus Materie und Form constituirt denken, so wäre dadurch nichts erklärt. Die Scholastik folgert ihre Lehre aus dem Dualismus von Activität und Passivität im Körper. Daher

---

[1] Es ist nicht einmal ausgemacht, daß die 63 sogen. Grundstoffe wirklich (einfache) Grundstoffe sind. Der englische Spectralanalytiker, Norman Lockyer, nimmt nur einen Grundstoff, einen allgemeinen Weltstoff an, nämlich den Wasserstoff, und hält alle übrigen Elemente für mehr oder weniger verdichtete Variationen desselben. Er stützt sich für diese Hypothese auf die doppelte Thatsache, daß das Spectrum der am hellsten leuchtenden, in größter Weißglühhitze befindlichen Sterne die wenigsten Linien, meist nur die Wasserstofflinie zeige, und daß viele chemische Verbindungen bei hoher Temperatur sich auflösen. Daraus folgert er, daß unsere sogen. Grundstoffe bei einer gewissen, unberechenbaren Temperatur sich in Wasserstoff auflösen würden.

müsse die Natur des Körpers aus einem doppelten Principe bestehen, einem, das den Trägheitswiderstand, und einem anderen, das die Kräfte verleiht. Allein jener Dualismus ist eine bloße Abstraction. Der Trägheitswiderstand ist so gut eine Kraft wie die übrigen Kräfte. — Daß übrigens die Monaden, obwohl ausgedehnt, dennoch als untheilbar betrachtet werden, enthält keinen Widerspruch. Die Monade ist zwar mathematisch in's Unendliche theilbar, aber physisch untheilbar. Wird sie nämlich bloß als ausgedehnt betrachtet, so kann man ihrer Theilbarkeit keine Grenzen setzen; in Wirklichkeit aber ist sie nicht rein und allein ausgedehnt, sondern ein mit Kräften ausgestattetes Ausgedehntes, das als solches jeder physischen Theilung widersteht. Auch die Atome sind insofern untheilbar, als der Monadencomplex, den sie enthalten, jeder Auflösung widersteht.

7. Die **Monaden** also und die **chemische Kraft**, sowie die aus der Verschmelzung beider resultirenden **Atome** sind die eigentlichen **constitutiven Principien** der Körper, und die aus ihnen constituirten Molecüle sind die kleinsten Körper, welche noch im freien Zustande existiren können. Also nur das Molecül hat Fürsichsein und ist als das eigentliche Stoffindividuum zu betrachten. Der erscheinende Körper bildet ein Aggregat solcher vielleicht von Aetherhüllen umschlossenen Molecüle. Der neue, durch die chemische Verbindung verschiedenartiger Elemente entstandene Körper weiset zwar Eigenschaften und Wirkungen auf, welche jenen Elementen ganz fremd zu sein scheinen. Allein in der That sind die verschiedenen chemischen und physikalischen Erscheinungen nur Wirkungen der unveränderlich bleibenden Atome. „Die Eigenschaften der Molecüle sind nur die Summe der Eigenschaften der Atome“ — dieser Satz wird durch die experimentelle Forschung immer mehr bewahrheitet. Aller Stoffwandel ist also keine Stoffverwandlung, sondern nur Verbindung, Ausscheidung und Umsetzung der sich gleich bleibenden Atome. Die scholastische Ansicht, daß bei der Entstehung eines Körpers die Elemente nur virtuell im neuen Körper zurückbleiben, dieser aber eine neue substantielle Form (man weiß nicht, woher) bekomme, läßt sich demnach nicht mehr aufrecht erhalten. Freilich findet beim chemischen Proceß nicht eine bloß mechanische Aneinanderlagerung der Atome statt, sondern eine dynamische Verbindung, eine Durchdringung der Atomkräfte. Eben durch diese Durchdringung entsteht die einheitliche Wesenskraft des Körpermolecüls, des neuen Stoffindividuums. Zwar ist hier in der leblosen Natur die Individualität auf der untersten Stufe, aber ein einheitliches Fürsichbestehen läßt sich doch nicht verkennen. Dieß zeigt sich deutlich bei der Krystallbildung,

welche von einem centralen Punkte ausgeht und sich zu einer äußerlich regelmäßigen Form mit innerer gesetzmäßiger Textur gestaltet.

8. Hiernach haben wir die allgemeinen Eigenschaften der Körper in folgender Weise zu fassen.

a) Ausdehnung kommt schon den mit Anziehungs- und Abstoßungskraft behafteten Monaden zu. Durch die atombildende chemische Kraft bekommen die Monaden ihre relativ constante Lage zu einander. Den Atomen, Molecülen, Massen eignet nur discrete Quantität. Die Ausdehnung ist zwar eine Eigenschaft des Körpers, ohne welche wir diesen nicht fassen können, aber sie macht nicht, wie Cartesius wollte, das Wesen desselben aus. Die bloße Ausdehnung macht nur das Wesen des mathematischen Körpers aus. Der physische Körper hat noch eine Menge anderer Eigenschaften, die sich aus der Ausdehnung nicht herleiten lassen.

b) Die Undurchdringlichkeit und Untheilbarkeit kommt in letzter Instanz den Monaden zu. Aber auch der Monadencomplex, welchen wir Atom nennen, wird durch die chemische Kraft so zusammengehalten, daß er nicht getheilt, noch von einem anderen Stoffe durchdrungen werden kann. Die Molecüle aber und deren Verbindungen sind weder undurchdringlich noch untheilbar.

c) Die Schwere beruht in der gegenseitigen Anziehung der Monaden. Diese ziehen sich alle mit derselben Stärke an. Dadurch, daß in den verschiedenartigen Atomen eine verschiedene Anzahl von Monaden verbunden ist, erklärt sich die verschiedene Schwere der Atome.

d) Die Ausdehnbarkeit und Zusammendrückbarkeit der Körper ist entweder so zu erklären, daß durch Annäherung oder Entfernung der Monaden gegen einander, wobei jedoch die gegenseitige relative Lage der Atome unverändert bleibt, der Raum des Atoms und weiterhin des Molecüls sich verändert, oder in der Weise, daß der Aether die Molecüle und die Atome auseinander hält, und dieses Auseinanderhalten durch äußere Einwirkung modificirt wird. Es hängt dieß mit der Frage zusammen, ob die Erscheinungen der Wärme, des Lichtes, der Elektricität auf eigenthümliche Bewegungen der Monaden, oder des Aethers zurückgeführt werden.

e) Die verschiedenen Aggregatzustände resultiren aus der Modification, welche die chemische Verbindungskraft der Atome durch die Wärme erleidet. Die Wärme, diese Bewegung der kleinsten Theilchen, sei es der Monaden oder der Atome, steht in einem Antagonismus zur chemischen Verbindungskraft. Wenn letztere überwiegt, so entsteht der feste, oder der tropfbar flüssige Zustand; wenn erstere das Uebergewicht hat, so zeigt sich der gasförmige Zustand.

Vgl. Dressel, die chemische Stoffconstitution nach den neuesten Forschungen, in der Zeitschrift „Natur und Offenbarung", Bd. 15.

b) Das organische Körperwesen.

§. 41. Das organische Leben.

1. Die anorganischen Körper nennen wir todte Körper, weil alle ihre Kraftäußerungen nach Außen (von einer Monade, einem Atome, einem Molecüle auf ein anderes) gerichtet sind und in gegenseitiger Anziehung und Abstoßung bestehen. Im Gegensatze hierzu zeigt sich in der organischen Natur Selbstbewegung oder eine Thätigkeit, welche auf das thätige Wesen selbst gerichtet ist, dasselbe entwickelt, neu ausgestaltet und im Dasein erhält. Diese Selbstbewegung und Selbstbethätigung nennen wir im Allgemeinen Leben, und dasselbe ist um so vollkommener, je vollkommener und unabhängiger die Selbstbethätigung sich ausweiset. Auf der niedrigsten Stufe zeigt sich das Leben in den organischen Körpern (rein organisches Leben), vollkommener werden wir es kennen lernen in dem mit einem Organismus verbundenen Menschengeiste (organisch-geistiges Leben), absolut vollkommen endlich in Gott, dem absoluten Geiste (absolutes geistiges Leben). Wir haben zunächst das rein organische Leben nach seinem inneren Wesensgrunde klarzulegen, und zwar dadurch, daß wir die unterscheidenden Merkmale des organischen und anorganischen Körpers betrachten und darnach den Wesensgrund desselben bestimmen.

2. Aus der chemischen Zusammensetzung der Stoffe läßt sich kein wesentlicher Unterschied zwischen dem anorganischen und dem organischen Wesen herleiten. Dieselben Elemente, welche in der leblosen Natur vorkommen, kehren in der lebendigen wieder. Nur bestehen im Allgemeinen die organischen Verbindungen aus wenigen Elementen, besonders aus Kohlen-, Sauer-, Wasser- und Stickstoff, und zwar ist der Kohlenstoff in jeder organischen Verbindung vorhanden. In der Art und Weise der Gruppirung der Atome bestehen dieselben Gesetze für die organischen und anorganischen Körper. Die Ansicht, daß im organischen Körper ternäre und quaternäre, im anorganischen dagegen nur binäre Verbindungen vorkommen, ist veraltet. Seitdem man in der anorganischen wie in der organischen Natur zusammengesetzte Radicale kennt, d. h. Complexe verschiedener Elemente, welche ganz die Rolle einfacher Elemente spielen, also sich mit anderen Stoffen verbinden, ohne ihre eigene Verbindung aufzugeben, stellen sich auch die organischen Verbindungen als bloß binäre heraus. Zudem ist es der Chemie gelungen, eine Reihe

organischer Verbindungen auf künstlichem Wege aus anorganischen Stoffen zu erzeugen.

3. Allein die organischen Verbindungen als solche sind noch keine lebendigen Organismen, keine organischen Gebilde, sondern nur organischer Stoff. Dieser ist an sich nicht lebendig, sondern kommt im lebendigen Organismus durch dessen Thätigkeit und theilweise auch außerhalb des Organismus durch künstliche Nachbildung zu Stande, wobei aber der Weg der künstlichen Nachbildung ein ganz anderer ist, als welchen der Organismus einschlägt. Im lebendig functionirenden Organismus zeigen die Elemente ein Verhalten, welches vielfach von ihrem Verhalten im freien Zustande abweicht. Betrachten wir den lebendig functionirenden Organismus, wie er sich bildet und ausgestaltet, sich ernährt und erhält, und sich fortpflanzt, so bekundet er durch alle diese Functionen seine wesentliche Verschiedenheit von den todten Stoffverbindungen.

4. Der organische Körper bildet sich aus einer Zelle, d. h. aus einem von einer schleimig-körnigen Masse umlagerten Zellenkern, dem Protoplasma, welches von einer zarten structurlosen Haut umschlossen ist. (Neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß diese Haut nicht nothwendig zum Begriffe der Zelle als des Ausgangspunktes des Organismus gehört, weil das Protoplasma, wiewohl selten, auch ohne Zellenhaut vorkommt.) Das Protoplasma ist mit seinen Körnern in vielfach verschiedener strömender Bewegung. Aus der Ur- oder Mutterzelle entstehen dann mehrere Zellen, indem sich bei nicht zu rascher Bewegung der protoplasmatische Inhalt, insbesondere der Zellenkern (gewöhnlich) in zwei Theile theilt, zwischen welchen sich eine Scheidewand bildet. (In einigen auf die Fortpflanzung bezüglichen Fällen findet die sogen. freie Zellenbildung statt, indem Töchterzellen in der Mutterzelle als kleine Bläschen auftreten, allmälig wachsen und endlich die Mutterzelle nach Aufnahme und Umbildung ihres ganzen Inhaltes ausfüllen.) Durch fortgesetzte Theilung und Scheidewandbildung innerhalb der vorhandenen Zellen entstehen immer neue Zellen und verschmelzen sich zu besonderen Gefäßen, welche ihre bestimmten Functionen haben. Je complicirter der Organismus ist, desto mehr ist die Theilung der Arbeit durchgeführt, desto speciellere Functionen sind den einzelnen Zellgebilden zugetheilt. Diese bilden dann Organe, d. h. Werkzeuge, welche jedes durch seine bestimmte Dienstleistung zur Erhaltung des Ganzen dienen. Und so zeigt sich in dem ausgebildeten Organismus ein einheitlicher Plan, indem alle verschiedenen Organe Mittel zur Erhaltung des Ganzen sind, und wiederum das Ganze zur Erhaltung der Theile dient. Im leben-

digen Organismus sind also die verschiedenen Lebensäußerungen zugleich Mittel und Zweck. — Ganz anders ist die Bildung des anorganischen Körpers. Beim Krystall schießen die Atome, zwar von einem inneren Punkte aus durch ein bestimmtes Bildungsgesetz geregelt, doch nur äußerlich zusammen; der Krystall zeigt äußerlich gerade Linien, Flächen und Kanten, sowie innerlich eine bis auf die kleinsten Theilchen gleichmäßige Textur, wohingegen der organische Körper von Ecken und Kanten äußerlich frei und nur durch rundliche Formen umgrenzt ist, im Inneren aber zumeist verschieden gebaute Organe und theils flüssige, theils feste Theile enthält. — So bekundet also der Organismus, ganz im Gegensatze zum todten Körper, eine Bildung und Entwicklung von Innen heraus; in der Mutterzelle ist der ganze Organismus grundgelegt, welcher entweder nur aus Einer Zelle besteht (einzellige Organismen, z. B. viele Algen), oder durch fortgesetzte Theilung der Mutterzellen von Innen heraus wächst (mehrzellige Organismen), und je complicirter er angelegt ist, desto mehr Bildungsstufen durchmacht und desto verschiedenere Gewebe und Organe zu bestimmten Verrichtungen planmäßig auswirkt.

5. Diese Bildung und Entwicklung des Organismus ist bedingt durch fortwährende Ernährung. Sie besteht in der Aufnahme von Stoffen aus der Umgebung und Verarbeitung derselben zu integrirenden Bestandtheilen des Organismus. Diese Ernährung dient stets nur dem Zwecke des Ganzen; kein Theil des Organismus kann für sich und ohne Rücksicht auf das Ganze Stoffe aufnehmen und sich assimiliren. Indem aber der Organismus beständig Stoffe von Außen sich aneignet, scheidet er verbrauchte Bestandtheile aus, und durch diese stete Umsetzung des Stoffes, durch diesen ununterbrochenen Stoffwechsel ist die Erhaltung des Organismus bedingt. — Nichts Aehnliches findet sich beim anorganischen Körper. Dieser bleibt ohne innere Veränderung so lange bestehen, bis Einflüsse von Außen ihn zerstören; ein innerer Lebensproceß des Ernährens und beständigen Stoffumsetzens ist ihm durchaus fremd.

6. Der organische Körper muß, auch abgesehen von dem Conflicte mit äußeren Agentien, schon seiner inneren Anlage nach vergehen; er kann den Lebensproceß der Ernährung und der Stoffumsetzung nur eine bestimmte, durch die Species, wozu er gehört, vorgeschriebene Zeit erhalten, dann löset er sich in seine elementaren Bestandtheile auf, welche ihrer Beschaffenheit gemäß unter sich chemische Verbindungen eingehen, oder zur Bildung und Ernährung anderer Organismen verwendet werden. Der anorganische Körper bleibt, was er ist, so lange äußere

Agentien ihn ungestört bestehen lassen. Dagegen vermag der organische Körper sich fortzupflanzen, d. h. neue, ihm ähnliche Organismen hervorzubringen und auf diese Weise die Art, zu welcher er gehört, zu erhalten. Diese Fortpflanzung geschieht entweder auf ungeschlechtlichem, oder auf geschlechtlichem Wege. Bei der ungeschlechtlichen Fortpflanzung (Vermehrung) zerfällt das Mutterindividuum entweder in morphologisch und physiologisch gleichwerthige, oder in ungleichwerthige Töchterindividuen. Dieselbe kann bei allen Pflanzengruppen vorkommen, während sie im Thierreich auf die niederen Formen beschränkt ist. Die geschlechtliche Fortpflanzung (Zeugung) unterscheidet sich von der ungeschlechtlichen dadurch, daß zur Bildung der Eizelle als der Grundlage des neuen Individuums das Zusammenwirken zweier physiologisch und meist auch morphologisch verschiedener (Befruchtungs-) Zellen nothwendig ist. Diese Fortpflanzungsweise herrscht ganz allgemein im Thier- und auch im Pflanzenreiche; diejenigen Organismen, welche sich auf ungeschlechtlichem Wege vermehren, pflanzen sich meist auch geschlechtlich fort. Durch die ungeschlechtliche Fortpflanzung pflegen alle Eigenschaften des Mutterindividuums auf das Tochterindividuum überzugehen, während bei der geschlechtlichen Fortpflanzung nur die zum Speciesbegriffe gehörenden Eigenschaften auf das Tochterindividuum übertragen werden. — Daß in der anorganischen Natur von einer derartigen Fortpflanzung keine Rede sein könne, bedarf kaum der Erwähnung. Hier entstehen die Körper, indem sich die Elemente unter ganz bestimmten, unveränderlichen Bedingungen verbinden.

7. Den genannten Lebenserscheinungen muß nothwendig eine Ursache zu Grunde liegen; ob diese aber ein von den allgemeinen (chemischen und physikalischen) Naturkräften verschiedenes Lebensprincip sei, oder nicht; mit anderen Worten: ob der Organismus mechanistisch oder vitalistisch zu erklären sei, ist eine Frage, worüber gegenwärtig lebhaft gestritten wird.

a) Die Vitalisten oder Vertheidiger des Lebensprincips berufen sich mit Recht auf die von den anorganischen Körperthätigkeiten so ganz verschiedenen Lebensäußerungen des Organismus. Diese planmäßige Entwicklung und Gestaltung des Organismus, diese zweckmäßige Ausbildung der Organe für bestimmte Verrichtungen, dieses harmonische Zusammenwirken aller Theile zum Zwecke des Ganzen, diese Erhaltung des organischen Individuums durch ununterbrochenen Stoffwechsel, sowie die Erhaltung der Gattung durch Fortpflanzung — dieses Alles hat in der anorganischen Natur nichts Aehnliches, sondern ist, wie wir gesehen haben, in jeder Hinsicht das gerade Gegentheil davon. Wenn

es sich aber so verhält, dann müssen wir, um mit Virchow zu reden, „die naturwissenschaftliche Prüderie aufgeben, in den Lebensvorgängen durchaus nur ein mechanisches Resultat der den constituirenden Körpertheilen inhärirenden Molecularkräfte zu sehen."

b) Die Mechanisten oder Leugner des Lebensprincips stellen das ganz verschiedene Verhalten der organischen und anorganischen Körper natürlich nicht in Abrede; aber sie behaupten, daß die Annahme eines besonderen Lebensprincips erst dann gefordert sei, wenn man die Wirksamkeit der anorganischen Kräfte vollständig überschaue und dann mit Sicherheit wisse, daß sie die organischen Lebenserscheinungen nicht hervorbringen können. Nun aber fehle uns eine solche Kenntniß der Naturkräfte; daher sei die Annahme einer besonderen Lebenskraft voreilig, und es lasse sich wohl denken, daß durch das Zusammenwirken chemischer und physikalischer Kräfte ganz neue, uns noch völlig verborgene Wirkungsweisen auftreten können. Auf ein solches Zusammenwirken müsse man auch die Lebenserscheinungen zurückführen und nicht eher zu neuen Kräften seine Zuflucht nehmen, als man das Unzureichende der allgemeinen Naturkräfte eingesehen habe. — Die Unhaltbarkeit dieser Einwendung gegen die Annahme eines besonderen Lebensprincips läßt sich unschwer erweisen. Es ist nicht nothwendig, daß man vollständig überschaue, was eine Kraft möglicher Weise wirken könne, um in einem bestimmten Falle zu entscheiden, daß sie etwas nicht verursachen könne. Denn wo ganz entgegengesetzte Wirkungsweisen auftreten, da müssen ihnen auch verschiedene Kräfte zu Grunde liegen. Nun aber zeigen, wie Liebig nachgewiesen hat, die elementaren Stoffe, welche zum Aufbau des Organismus nothwendig sind, innerhalb desselben ein ganz entgegengesetztes Verhalten als außerhalb desselben. Sie werden gezwungen, ihren ursprünglichen chemischen Charakter aufzugeben und sich zu neuen Formen, mit neuen Eigenschaften, zusammenzufügen; diesem Zwange gehorchen sie so lange, als der lebendige Organismus besteht. Es muß also eine Kraft in demselben vorhanden sein, welche die natürlichen Stoffkräfte sich dienstbar macht und sie höchst zweckmäßig verwendet zur Ausgestaltung und Erhaltung des Organismus. Erst wenn die Stoffe dieser beherrschenden und ordnenden Kraft los und ledig geworden, treten sie mit ihren natürlichen Eigenschaften wieder auf, und der Organismus fällt auseinander. Diese herrschende Kraft kann unmöglich identisch sein mit den natürlichen Kräften der Elemente. Sonst ließe sich der Unterschied zwischen Leben und Tod gar nicht erklären. Unzweifelhaft wirken nach eingetretenem Tode nur die physikalischen Kräfte, zeigen aber ganz andere Wirkungen als vorher im lebendigen Körper.

Diese Verschiedenheit fordert die Annahme einer Lebenskraft, die mit dem Tode zu wirken aufhört. Freilich finden im Organismus auch Stoffverbindungen nach chemischen Gesetzen statt, aber unter der Herrschaft der Lebenskraft. Und wenn der Chemiker einige solcher Verbindungen auf ganz anderem Wege künstlich nachmachen kann, so sind es doch immer nur todte chemische Stoffe, keine lebendig fungirenden Gebilde; keine Zelle, keine Muskelfaser, keinen Nerv vermag der Chemiker darzustellen. — Folglich sind wir genöthigt, ein besonderes Lebensprincip im Organismus anzunehmen, und zwar ein einheitliches Princip, weil alle Lebenserscheinungen des Organismus auf einen einheitlichen Grund hinweisen, alle Lebensäußerungen von Einem Princip getragen werden.

8. Der Wesensgrund oder die constitutiven Principien des lebendigen Organismus sind also einerseits die elementaren Stoffe und andererseits die Lebenskraft, wodurch jene zu einer höheren, über ihre Natur hinausgehenden Einheit und Wirkungsweise verbunden sind. Es verhält sich hier ähnlich wie beim anorganischen Körperwesen, wo die Monaden die materielle Grundlage bilden, welche durch die chemische Kraft zur höheren Einheit des Atoms verbunden werden (vgl. §. 40, 7). Wie der anorganische, so besteht auch der organische Körper aus Materie und Form, nur nicht im Sinne der Scholastik. Die Materie ist in beiden Fällen nicht die unbestimmte und schlechthin formlose, sondern sie ist schon in etwa geformt oder bestimmt in der Monade und verliert auch diese ihre Bestimmtheit nicht durch die chemische Kraft, sondern wird durch diese nur beherrscht und zu einer höheren Wirkungsweise erhoben. Für den organischen Körper bilden die materielle Grundlage die aus Monaden und chemischer Kraft entstandenen Atome, welche ihrer Natur nach unveränderlich bleiben und durch die Lebenskraft nur zu einer höheren einheitlichen Wirkungsweise verschmolzen sind. Sobald die Lebenskraft sich von dem Stoffe getrennt hat, tritt nicht die unbestimmte Materie ein, wie es nach scholastischer Anschauungsweise geschehen müßte, sondern die Atome fangen jetzt wieder an, ihre im freien Zustande natürliche Wirkungsweise zu bethätigen (vgl. §. 39, 7, f).

9. Fragen wir endlich, woher die Lebenskraft des Organismus entspringe, so ist zunächst gewiß, daß jede lebenskräftige Zelle, welche den Grund eines organischen Individuums ausmacht, nur von einem (oder zwei) anderen lebendigen Organismus gebildet wird. Niemals entsteht eine lebendige Zelle aus dem Zusammenwirken anorganischer Stoffe; es gibt keine spontane Zeugung (generatio aequivoca), d. h.

keine Entstehung eines lebendigen Individuums aus todten Stoffen, ohne Bethätigung eines lebendigen Organismus, wie die neueren und neuesten Untersuchungen, namentlich von Pasteur, dieß überzeugend nachgewiesen haben. Es hat sich gezeigt, daß z. B. die Entozoen und die Infusionsthierchen gerade wie die übrigen Organismen durch Samen entstehen. Nur das Leben kann Leben erzeugen. Also muß die organische Lebenskraft mit dem ersten Auftreten der Organismen in der Welt vorhanden gewesen sein und sich von da an durch die Fortpflanzung, wie auch immer, erhalten. Die erste lebendige Zelle weiset auf einen höheren Urheber hin.

10. Das organische Leben bekundet aber in der Natur die reichste Mannigfaltigkeit und die größte Verschiedenheit; wir haben dieselbe näher zu betrachten und zwar zuerst in den beiden Hauptunterschieden, dem Pflanzen- und dem Thierreiche, und dann in dem Formenreichthum, welcher sich in beiden Reichen findet, um die Frage zu entscheiden, ob die Lebenskraft ursprünglich einheitlich war und sich allmälig verschiedenartig gestaltete, oder ob sie schon von Anfang an verschiedenartig existirte.

Vgl. über die verschiedenen Ansichten betreffs der Lebenskraft die Vertheidiger und Gegner derselben, die ausführlichen Erörterungen bei Ulrici, Gott und die Natur.

§. 42. Das Pflanzen- und das Thierleben.

1. Das Pflanzen- und das Thierreich bilden die beiden charakteristisch verschiedenen Hauptformen des organischen Lebens, jenes die niedere, dieses die höhere Form desselben. Zwar lassen sich die Grenzen beider Reiche nicht genau bestimmen und auf der äußersten Grenzscheide wohl keine charakteristischen Unterschiede angeben. Denn wenn man dem Thiere im Unterschiede von der Pflanze Empfindung und willkürliche Bewegung zuschreibt, so ist es zweifelhaft, ob nicht manche niedrige Thiere ohne alle Empfindung sind, weil sie auf die stärksten Reize keine merkbare Rückwirkung zeigen, wohingegen die sogen. Sinnpflanzen [1]

[1] Die Blätter der Venusfliegenfalle (Dionaea muscipula), welche mit scharfen Borsten und Randwimpern versehen sind, schließen sich über einem dieselben betretenden Insect fest zusammen und entlassen nur dessen zusammengepreßten Leichnam. Einige Sonnenthau-Arten (Drosera) ziehen durch die Ausschwitzung ihrer Blätter kleine Insecten an, über welchen sich alsdann das Blatt fest zusammenschließt. Das Helm- oder Blasenkraut (Utricularia vulgaris) gestattet mittelst einer ventilartigen Thüre den Insecten den Eintritt in seine kleinen Schläuche, verwehrt aber den Austritt. Aehnliche Erscheinungen zeigen einige tropische Oxalis-Arten (Sauerklee). U. s. w.

zu empfinden scheinen. Noch mißlicher steht es mit der willkürlichen Bewegung. Denn die Fortpflanzungsorgane vieler niederer Pflanzengewächse erscheinen als selbstständig sich bewegende, oft tagelang in Bewegung verharrende Körperchen [1]. Die Bewegung der niederen Thiere erscheint um nichts willkürlicher. Zudem gibt es Thierformen, welche in sprossenden Schwärmen, der Pflanze ähnlich, leben und nichts von Empfindung und willkürlicher Bewegung verrathen. Auch von dem sonst so durchgreifenden Unterscheidungsmerkmal, wornach die Nahrung der Pflanzen nur anorganische, die der Thiere nur organische Stoffe sind, machen die parasitischen Pilze eine Ausnahme, indem sie, ganz wie die Thiere, bloß organische Stoffe aufnehmen sowie der Atmosphäre Sauerstoff entziehen und Kohlenstoff aushauchen. Man hat ihnen deßhalb schon eine Mittelstellung zwischen Pflanze und Thier zuerkannt. — Nichtsdestoweniger läßt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen Pflanzen- und Thierleben nicht verkennen. Man kann darüber streiten, wo die Grenze zwischen Thier- und Pflanzenreich anzusetzen sei, und daher unentschieden sein, ob man gewisse Organismen zum Thier- oder zum Pflanzenreiche rechnen solle. Aber schon der Umstand, daß diese zweifelhaften Organismen doch stets entweder dem einen oder dem anderen Reiche zugezählt werden, zeigt, daß eine bestimmte Unterscheidung zwischen beiden Reichen gemacht wird. Und wenn wir nicht gerade an der Grenze stehen bleiben, sondern die vollkommneren Bildungen betrachten, so tritt der wesentliche Unterschied zwischen Pflanzen- und Thierleben deutlich genug hervor.

2. Ein Hauptunterschied besteht in der Ernährungsweise. Die Pflanzen (d. h. die Grünpflanzen im Unterschiede von den parasitischen Pilzen) ernähren sich nur von anorganischen Stoffen, indem sie Bestandtheile der Atmosphäre (bes. Kohlensäure), des Wassers und des Bodens zu organischen Substanzen umwandeln. Dabei ist charakteristisch, daß nur in den grünen Pflanzentheilen unter Einwirkung des Lichtes die Zerlegung der Kohlensäure in Kohlenstoff und Sauerstoff und die Aufnahme des ersteren, sowie die Ausscheidung des letzteren stattfindet. Beim Ausschluß des Lichtes hört diese Assimilation auf, und

[1] Bei den Farnkräutern, Moosen und Algen bewegen sich die mit Wimpern versehenen männlichen Samenfäden spiralförmig nach den weiblichen Samenkörperchen hin, bringen in diese ein und befruchten die Centralzelle derselben. Auffallender noch ist bei den Algen und Pilzen die freie Bewegung der Zoosporen. Am auffallendsten endlich ist bei einzelnen Abtheilungen der Algen eine freie Bewegung des ganzen Pflanzenkörpers durch's Wasser.

mit dem Verbleichen der grünen Farbe tritt Stillstand der Stoffzunahme ein. Wenn nur die grünen Theile dem Lichte ausgesetzt sind, so können die übrigen Theile, auch die Blüthen, sich völlig im Finstern ausbilden. — Ganz anders, ja entgegengesetzt, ist die Ernährungsweise der Thiere. Die Pflanze entzieht der Luft fortwährend Kohlensäure, zerlegt sie und gibt den Sauerstoff wieder ab. Das Thier dagegen nimmt den Sauerstoff auf und gibt Kohlensäure und Wasser ab, und der Sauerstoff dient ihm zur Hervorbringung der thierischen Wärme und des Stoffverbrauches. Den Stoffersatz nimmt das Thier vom Boden. Aber während die Pflanze vom Boden anorganische Stoffe aufnimmt, welche sie in organische umwandelt, ernährt sich das Thier unter allen Umständen nur von Organismen, und diese Nahrungsmittel besitzen größtentheils diejenigen organischen Stoffe, welche das Thier als Bestandtheile seines Organismus enthält, bereits fertig gebildet, bedürfen somit keiner neuen Zusammensetzung. Auch ist das Licht für das thierische Leben nicht so nothwendig als für die Pflanze. Wenn man das Pflanzenleben ein *vegetatives* genannt hat, so drückt diese Bezeichnung, richtig gedeutet, auch jetzt noch ein charakteristisches Merkmal des Pflanzenlebens aus. Die Pflanze ist nämlich im Kreislauf des Lebens das Nahrung bereitende Organ, welches für alle thierische Ernährung unmittelbar oder mittelbar den Nahrungsstoff darbietet.

3. Wegen dieser Ernährungsweise hat das Thier das Bedürfniß nach *willkürlicher* Bewegung, um seine Nahrung zu finden. Die Pflanze zieht ihre anorganischen Stoffe aus der Luft und dem Boden, worauf sie wächst. Das Thier aber, weil es nur von organischen Stoffen lebt, würde, auf einen Ort festgebannt, der nöthigen Nahrung ermangeln. Freilich besteht im Thierreiche, wie im ganzen Umfange des organischen Lebens, eine Stufenleiter vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren. Die untersten Thierformen bedürfen nur einer geringen Auswahl der Nahrungsstoffe und haben dem entsprechend wenig Bewegung (die festgewachsenen Polypen, die Rankenfüßler u. A. sind gar keiner Ortsbewegung fähig). Mit der Steigerung der Nahrungsbedürfnisse steigt auch die Bewegungsfähigkeit. Der Pflanze ist eine solche auf Nahrung zielende Bewegung ganz fremd. Die nachweisbaren Bewegungen derselben sind nur auf die Fortpflanzung berechnet. — Beim Thiere ist ferner alle Bewegung durch Contractilität der Muskeln bedingt, nicht allein die willkürliche Ortsveränderung, sondern auch die Bewegung der einzelnen Organe zum Zwecke der Assimilation des Nahrungsstoffes (Athmen, Verdauen u. dgl.), des Angreifens und Vertheidigens, des Schreiens u. s. w. Eine solche Contractilität ist der Pflanze durchaus

fremd, wie überhaupt die Art und Weise der Stoffassimilation bei ihr ganz anders ist als beim Thiere. Fast alle Thiere haben Mundöffnung und innere Ernährungsorgane (Magen, welchen Ehrenberg noch bei den Infusorien nachgewiesen hat); den Pflanzen fehlen diese gänzlich; jede Zelle zieht von Außen den Nahrungssaft durch Endosmose ein und theilt ihn der Nachbarzelle mit. Die ganze Außenfläche der Pflanze ist Mundtheil und ihr ganzes Innere der verarbeitende Magen. Somit ist die willkürliche, durch Muskelcontraction bewirkte Bewegung ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal des Thieres von der Pflanze.

4. Mit dem willkürlichen Bewegen geht Hand in Hand das sinnliche Empfinden und Begehren. Mittelst der Empfindung unterscheidet das Thier seine Nahrungsmittel. Ein eigentliches Empfinden ist es nicht, was einige Pflanzen zeigen, sondern nur Reaction des Selbsterhaltungstriebes gegen äußere Einwirkung. Empfindung setzt Nerven voraus, welche sich nur beim Thiere, nicht bei der Pflanze finden. Es ist unstatthaft, mit Cartesius auch den Thieren die Empfindung abzusprechen. Zwar läßt sich diese Ansicht nicht durch die unmittelbare Erfahrung widerlegen. Weil wir jedoch durch Beobachtung wissen, daß das Thier nicht weniger als der Mensch Empfindungsorgane hat und Erscheinungen aufweiset, welche dem menschlichen Empfinden vollkommen ähnlich sind, so dürfen wir mit hinlänglicher Sicherheit den Analogieschluß machen, daß auch die Thiere empfinden. Und zwar vermögen die (vollkommneren) Thiere nicht allein zu empfinden, sondern auch Gegenstände wahrzunehmen und von einander zu unterscheiden, Eindrücke zu behalten und dieselben unwillkürlich zu reproduciren, endlich Gegenstände betreffs der Nützlichkeit oder Schädlichkeit für ihr eigenes Leben abzuschätzen. Dieses Abschätzen beruht aber nicht auf Reflexion, sondern es ist nur Folge des Instinctes, jenes natürlichen Lebenstriebes, wodurch das lebendige Wesen zur zweckmäßigen Gestaltung und Erhaltung seines Organismus aus sich naturnothwendig, ohne Ueberlegung und Nachdenken, getrieben wird. Lebenstrieb eignet auch der Pflanze, sofern sie sich auszugestalten und zu erhalten strebt, aber in ganz anderer Weise dem Thiere. Der allgemeine Selbsterhaltungstrieb geht hier in viele einzelne Triebe, den verschiedenen Lebensbedürfnissen entsprechend, auseinander; diese Triebe werden geweckt durch sinnliche Empfindungen, insbesondere durch den bei den Thieren vorzugsweise ausgebildeten Geruchssinn, sowie durch unwillkürlich sich einstellende Gedächtnißbilder, und in Folge dessen entstehen sinnliche Begierden. Im Pflanzenleben zeigt sich Nichts dergleichen.

5. Sinnliches Empfinden und Begehren, sowie willkürliches Be-

wegen sind also die charakteristischen Unterscheidungsmerkmale des Thieres von der Pflanze. Das Thier bekundet durch diese Eigenschaften ein concentrirteres Leben, eine höhere Stufe der Individualität und Selbstständigkeit. Diese gesteigerte Individualität zeigt sich übrigens schon in dem verschiedenen Bau des Thier- und des Pflanzenorganismus. Ausgangspunkt der Entwicklung ist zwar bei beiden die Zelle; aber bei der Pflanze bleibt die Zelle immer Zelle, und jede Zelle sorgt gleichsam nur für sich (allerdings nicht auf Kosten der übrigen Zellen). Beim Thiere dagegen sind alle materiellen Bestandtheile zwar einmal Zellen gewesen, aber die meisten haben ihre ursprüngliche Zellennatur abgelegt und sich zu unterschiedlichen Organen der Ernährung, Empfindung, Bewegung u. dgl. umgebildet, und alle sind nur lebendig im innigsten Zusammenhange mit einander. Der Grund der Individualität ist beim Thiere wie bei der Pflanze die ursprüngliche Zelle, aus welcher sich das betreffende Einzelwesen entwickelt. Aber das Thierindividuum ist seiner Gestalt und Umgrenzung nach bestimmter angelegt als das Pflanzenindividuum. Dieses ist zwar auch ein abgeschlossenes Ganzes, und die Knospen, Zweige u. dgl. leben nicht selbstständig für sich, sondern nur als Theile desselben; indeß können sie doch, vom Ganzen getrennt, selbstständig fortleben und ein neues Individuum ausgestalten. Eben weil die Zellen, welche das Pflanzenindividuum ausmachen, nicht so innig zusammenhangen wie bei den (vollkommeneren) Thieren, so ist bei allen Pflanzen, aber nur bei den niedrigsten Thieren, die ungeschlechtliche Fortpflanzung möglich. Somit ist die Individualität der Pflanze unvollkommener als die des Thieres, dagegen doch ungleich vollkommener als die des anorganischen Körpers. Dieser bildet ja nur ein Aggregat von Molecülen und bleibt dem Wesen nach derselbe, wenn er auch bis in die kleinsten Theilchen zerlegt wird, wogegen man die Pflanze nur bis auf einen gewissen Grad verstümmeln kann, ohne ihre Existenz zu vernichten.

6. Es gibt somit einen durchgreifenden Unterschied zwischen dem Pflanzen- und dem Thierreiche, wenn derselbe auch auf der äußersten Grenze beider Reiche kaum merklich hervortritt. Daher muß auch das Lebensprincip bei der Pflanze ein anderes als beim Thiere sein. Bei jener ist es ein bloß vegetatives oder organisirendes, d. h. die Bildung, Entwicklung und Erhaltung des Organismus bewirkendes Princip — auch einfach Lebenskraft genannt; bei diesem steigert es sich zum animalischen, d. h. empfindenden und sich willkürlich bewegenden Princip — Thierseele genannt. Wegen des engen Zusammenhanges der vegetativen und animalischen Functionen läßt es sich kaum bezweifeln, daß ihnen nur Ein Princip, die sogen. Thierseele, zu Grunde liegt.

7. Es fragt sich, ob das Lebensprincip der Pflanze und namentlich des Thieres ein selbstständiges, substantielles Wesen sei, oder aber eine bloße Kraft, die von der Materie getragen wird. Nun ist zunächst offenkundig, daß das Lebensprincip, als Bedingung der organischen Daseinsweise, von den materiellen (chemisch-physikalischen) Kräften durchaus verschieden ist. Daher läßt sich nicht leicht einsehen, wie die Materie Träger einer Kraft sein könne, welche ganz andere als rein materielle Wirkungsweisen offenbart, und es ist die Ansicht nahe gelegt, daß das Lebensprincip, zumal die Thierseele, ein substantielles Princip sei. Indeß, diese Ansicht hat noch gewichtigere Bedenken gegen sich. Denn einmal verunreinigt sie uns den sonst so klaren Begriff des Geistes als eines einfachen, immateriellen Wesens; dann aber erheben sich Schwierigkeiten betreffs des Entstehens und des Verbleibens nach dem Untergange des Organismus. Wir können das Wesen des Lebensprincips selbstredend nur aus seinen Bethätigungen erkennen. Alle diese weisen aber darauf hin, daß das Lebensprincip ganz im Stofflichen befangen ist. Dieses durchwohnend und durchwirkend, kann dasselbe auch als Thierseele sich nicht von ihm losmachen. Sie ist keines übersinnlichen Actes fähig, sondern äußert sich in sinnlichen Trieben, angeregt durch sinnliche Eindrücke und Gedächtnißbilder. Eigentliches Denken und Reflectiren, entsinnlichte (abstracte) Begriffe bilden, allgemeine Urtheile fällen und Schlüsse ziehen, den Zusammenhang von Grund und Folge erkennen, sowie Gedanken an sprachliche Laute knüpfen ist der Thierseele gänzlich versagt. Daher kann sie auch nicht als selbstbewußtes und selbstmächtiges Wesen sich über die Sinnlichkeit erheben und der Stofflichkeit gegenüberstellen. Sie gehört also nicht sich, sondern nur als Theil einem Ganzen an; sie ist constitutiver Theil eines materiellen Wesens. Immateriell kann sie nur genannt werden im Gegensatze zum leblosen Stoffe und seinen physikalisch-chemischen Kräften. Sie steht als inneres Formprincip über dem Stoffe, den sie beherrscht und sich dienstbar macht, ohne deshalb selbstständig ohne diesen existiren und wirken zu können. Im Uebrigen bildet sie einen wesentlichen Theil des lebendigen Organismus; sie wird, wie die Lebenskraft in der Pflanze, getragen vom materiellen Stoffe. Verhält es sich aber so, dann können wir das Lebensprincip schwerlich als ein einfaches, substantielles Wesen, sondern nur als eine einheitliche Kraft fassen, welche beim Entstehen der ersten Pflanzen- und Thierorganismen der Materie von Außen (von Gott) eingepflanzt wurde, von ihr getragen wird und sich durch Fortpflanzung forterbt. Diese Forterbung kann bei den Pflanzen und den niederen Thierformen durch einfache Theilung, bei den vollkomme-

neren Thieren nur durch Zeugung geschehen. Das Lebensprincip ist ja nicht nothwendig eine einfache, sondern nur eine einheitliche, den ganzen Organismus durchwohnende Kraft. Auf den niederen Stufen des organischen Lebens vertritt diese Kraft in jedem Theile auf irgend eine Weise das Ganze, so daß bloße Theilung zum individuellen Fortleben genügt. Auf den höheren Lebensstufen ist dieses nicht der Fall. Zwar leben Theile, welche von ausgebildeten Thieren getrennt und anderen Thieren eingepfropft sind, in letzteren fort (z. B. der Schweif eines Thieres dem Rücken eines anderen Thieres inoculirt); aber diese Theile können kein selbstständiges Leben für sich führen. Bei den höheren Organismen wird ein individuelles Leben nur durch einen Begattungsact grundgelegt. Die durch bloße Theilung oder Begattung hervortretende individuelle Lebenskraft des neuen Organismus, anfangs schwach thätig, erstarkt mit dem Wachsthum des Organismus, bis sie im Kampfe mit den natürlichen (chemischen und physikalischen) Kräften sich selbst verbraucht und untergeht.

§. 43. Formenmannigfaltigkeit des organischen Lebens.

1. Wir haben zwei charakteristisch verschiedene Lebensstufen kennen gelernt, zwei Naturreiche, deren Grenzen gegen einander freilich nicht überall mit Bestimmtheit anzugeben sind. Beide Reiche begreifen aber eine Mannigfaltigkeit unterschiedlicher Formen in sich, bei denen es fraglich ist, ob diese Verschiedenheit ursprünglich in der Natur grundgelegt, oder allmälig durch Umwandlung entstanden ist.

2. Nach der älteren Ansicht — Schöpfungstheorie — sind die sogen. Arten der Lebewesen feststehende, von einander unabhängige Schöpfungsformen, verkörperte Schöpfungsgedanken Gottes. Diese Ansicht hat ihre unverkennbaren Schwierigkeiten, von denen nicht die geringste jene ist, die Definition einer naturwissenschaftlichen Art zu geben, und so die einzelnen Arten scharf gegen einander abzugrenzen. Nicht selten gehen Formen, welche als verschiedene Arten erscheinen, in einander über. Auch die Unveränderlichkeit der Arten läßt sich nicht ohne Grund anzweifeln, da thatsächlich die Arten variiren und verschiedene Abarten hervorbringen. Zudem besteht eine auffallende Aehnlichkeit der Naturformen unter einander, welche die Vermuthung einer wirklichen Blutsverwandtschaft derselben, oder der Abstammung verwandter Arten von einer gemeinsamen Urart nahe legt. Hatte schon Kant „die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft der verschiedenen Thierformen in der Erzeugung von einer gemeinsamen Urmutter durch die stufenartige Annäherung einer

Thiergattung zu anderen" ausgesprochen, so stellte zum ersten Male Lamarck, durch die vergleichende Betrachtung der ganzen Formenreihe der Organismen bewogen, eine zusammenhangende Transmutations- oder Descendenztheorie auf.

3. Nach dieser Transmutationstheorie sind die verschiedenen Pflanzen- und Thierformen nicht scharf gegen einander abgegrenzte, vom Schöpfer unabänderlich festgestellte Formen, sondern sie sind sämmtlich veränderlich und aus einander hervorgegangen; sie haben sich aus wenigen, ganz einfachen Organismenformen in continuirlicher Entwicklung herausgebildet. Diese allmälige Formenumwandlung dachte sich Lamarck bedingt theils durch den Einfluß der äußeren Lebensbedingungen, theils und besonders durch die Lebensmacht der Gewohnheit und des Bedürfnisses, durch den Einfluß des Gebrauchs und Nichtgebrauchs auf die Organe. Uebereinstimmend mit Lamarck behauptete auch Geoffroy St. Hilaire die Abstammung der gegenwärtigen Arten von wenigen einfachen Urorganismen, schrieb aber die Ursache der Veränderung der directen Einwirkung äußerer Umstände auf den Organismus zu, insbesondere dem Einflusse, welchen die Veränderungen der Atmosphäre, wie sie im Verlaufe der zoologischen Epochen eingetreten sei, durch die Athmung auf den ganzen Organismus ausgeübt haben müßten.

4. Derselben Entwicklungshypothese huldigt Darwin, gibt ihr aber eine andere Erklärung. Er ergänzt nämlich die Descendenzhypothese durch die Selectionstheorie, indem er die Auseinanderentwicklung der organischen Lebewesen und die Ausbildung der mannigfaltigen Organismenformen durch die natürliche Zuchtwahl im Kampfe um's Dasein vermittelt sein läßt. Näherhin ist dieser Herausbildungsproceß durch folgende Factoren bedingt:

a) Durch die Vererbung (Atavismus) und die Abweichungsfähigkeit (Variabilität). Bekanntlich sind die Abkömmlinge irgend eines organischen Wesens diesem in den Hauptzügen ähnlich; jeder Organismus hat also die Fähigkeit und Neigung, seine Eigenschaften auf die Nachkommen zu vererben. Andererseits sind die Abkömmlinge desselben Organismus nicht völlig einander gleich, sondern haben minder oder mehr von einander abweichende Eigenthümlichkeiten; jeder Organismus hat also die Fähigkeit und Neigung, in seinen Abkömmlingen gelegentlich abzuweichen oder zu variiren. Diese Varietäten oder Eigenthümlichkeiten der Abkömmlinge können letztere wieder auf ihre eigenen Abkömmlinge vererben. So bilden sich innerhalb einer organischen Art Spielarten (z. B. bei Hunden, Tauben, Schafen u. dgl.). Solche

Spielarten sind nach Darwin werdende Arten, sie gehen ganz allmälig in festausgeprägte Arten über. Innerhalb jeder neuen Art bilden sich wieder Spielarten, welche mit der Zeit zu festen Arten werden u. s. w. Da alle Arten, welche von einer gemeinsamen Stammart herkommen, näher mit einander verwandt sind als mit irgend einer anderen Art, so bilden sie naturgemäß eine Artengruppe oder Gattung, und ebenso die Gattungen, welche einem gemeinsamen Stamme angehören, eine Gattungsgruppe oder Familie u. s. w. Auf diese Weise, meint Darwin, sei es wohl möglich, daß aus einer einzigen organischen Form im Laufe von Jahrtausenden die allerverschiedensten Formen in abgestufter Folge (Arten, Gattungen, Familien, Stämme ....) sich herausbildeten. Alle diese Formen haben also keine ursprüngliche, unverlierbare, sondern nur eine erworbene, zeitweilige Beständigkeit. Um die gegenwärtig bestehende Formenmannigfaltigkeit in der Pflanzen- und Thierwelt zu begreifen, hätte man höchst wenige, vielleicht nur eine einzige Stammform anzunehmen, aus welcher sich durch fortgesetzte Spielartbildungen alle verschiedenen Organismenformen entwickeln konnten. Diese Entwickelung ist aber weiterhin bedingt:

b) durch die äußeren Lebensbedingungen. Darwin weist auf die bekannte Thatsache hin, daß die Spielartbildung bei den Hausthieren und den Culturpflanzen nur durch die rationelle Auswahl ermöglicht werde. Eben dadurch, daß der rationelle Züchter diejenigen Individuen einer Art zur Begattung auswählt, welche ähnliche, bevorzugte Eigenthümlichkeiten haben, erzielt er veredelte Abkömmlinge, und falls er diese Auswahl längere Zeit fortsetzt, allmälig Spielarten. In der freien Natur wird diese rationelle Auswahl nach Darwin vertreten durch die äußeren Lebensbedingungen. Jedes Lebewesen strebt nämlich, sich zu erhalten und die zum Leben nothwendige Nahrung zu beschaffen. Nun vermehren sich aber die Organismen so zahlreich, daß die Natur für alle weder Raum noch Nahrung hat. Daher müssen fort und fort zahllose Keime, sowie schon entwickelte Organismen wieder vernichtet werden. Indem jeder Organismus die zu seiner Entwicklung und Erhaltung nöthige Nahrung sich zu verschaffen sucht, entsteht ein allgemeiner Kampf um's Dasein, sowohl ein Ankämpfen der einzelnen Organismen gegen die nach gleichen Lebensbedingungen strebenden Organismen, als auch ein Ringen mit ungünstigen Naturverhältnissen. Ganz natürlich werden in diesem Kampfe, wie in jedem anderen, die schwächeren, zur Selbsterhaltung weniger günstig geeigenschafteten Wesen unterliegen, wohingegen die bevorzugteren sich siegreich erhalten. So ist also die Natur fort und fort ein großes Schlachtfeld, auf welchem

die zum Kampfe begünstigteren Organismen am Leben bleiben und sich fortpflanzen. Auf diese Weise ersetzt der Kampf um's Dasein in der freien Natur die rationelle Auswahl im Zustande der Domestication. Die Natur wählt gleichsam durch den Kampf um's Dasein jedesmal diejenigen Wesen aus, welche erhalten bleiben und sich fortpflanzen sollen. Gehen wir nun auf den Urstamm zurück, von welchem alle organischen Lebewesen entstanden sein können, so hatten von den ersten Abkömmlingen desselben einige zur Erhaltung des Lebens günstigere Eigenthümlichkeiten als andere. Jene erhielten sich im Kampfe um's Dasein und vererbten ihre siegreich erprobten Eigenschaften auf ihre Nachkommen, in welchen sie sich immer mehr befestigten. Im fortgesetzten Kampfe um's Dasein, sei es gegen ungünstige Naturverhältnisse, sei es gegen concurrirende Organismen, entwickelten sich immer mannigfaltigere und höhere Formen. Nach dem sogen. Correlationsgesetze zogen Veränderungen eines Organes die anderen in Mitleidenschaft, und so paßte sich allmälig der ganze Organismus der Umbildung einzelner Organe an. Auch die Nöthigung zum Gebrauche kräftigte die Organe, der Nichtgebrauch ließ sie verkümmern. Alle solche Umänderungen vererbten sich durch die Fortpflanzung. Indeß diese Auseinanderentwicklung der unübersehbaren, morphologisch wie physiologisch so verschiedenen Organismenformen von dem niedrigsten Gebilde bis hinauf zum vollkommensten Thiere war schließlich noch bedingt:

c) durch die Länge der Zeit. Die Umwandlung der Organismen konnte nur sehr allmälig vor sich gehen. Umwandlungen und neue Anpassungen kommen nie plötzlich zu Stande, sondern bilden sich erst im Laufe zahlreicher Generationen. Ganz allmälig und in den kleinsten Uebergängen verändert sich die Structur und die Lebensweise, bilden sich neue Organe sowie die mannigfaltigen Instincte der Thiere. So mögen Millionen und aber Millionen Jahre vergangen sein, bis die lebendige Natur von dem einfachsten, niedrigsten Organismus durch zahllose Uebergangsformen bis zur höchsten Thierform fortgeschritten ist.

5. Darwin hat zur Erklärung der Transmutationstheorie seinem Hauptprincip der natürlichen Zuchtwahl ein Hülfsprincip hinzugefügt, welches nur für die Thierwelt gilt, sofern in derselben die geschlechtliche Differenz entschieden ausgeprägt ist. Dieses Hülfsprincip ist das der geschlechtlichen Zuchtwahl, oder der Auswahl in der Concurrenz um die Begattung. Diese Auswahl kann in doppelter Weise geschehen:

a) Von Seiten der concurrirenden Männchen durch den Kampf

um die Weibchen. In diesem Kampfe werden die stärkeren, mit besseren Waffen versehenen Männchen siegen und zur Begattung mit den Weibchen gelangen.

b) Von Seiten der umworbenen Weibchen durch die nach ihrem Geschmacke getroffene Auswahl der Männchen. Die siegenden Männchen kommen häufig nicht sofort in den Besitz der Weibchen, sondern müssen sich eine Auswahl seitens der letzteren gefallen lassen. Bei dieser Auswahl lassen sich die Weibchen von ihrem Schönheitssinne leiten. Die geschlechtliche Zuchtwahl spielt nach Darwin in der Thierwelt eine große Rolle, und dient insbesondere zur Erklärung solcher Eigenschaften, welche sich auf ein Geschlecht beschränken und nicht gerade nützliche genannt werden können.

6. Was nun den Werth dieser Transmutationstheorie betrifft, so sind allerdings die Begriffe von „Art" und „Abart" schwankend, und hin und wieder mögen Formen für feststehende Arten gelten, welche nur Abarten sind. Aber daß es gar keine feststehenden Naturformen gebe, daß alle Unterschiede der Organismen fließend seien und eine unbegrenzte Variabilität der Lebensformen existire, diese Behauptung der Darwinianer läßt sich weder durch experimentelle Prüfung gegenwärtiger, noch durch historische Prüfung vergangener Lebewesen darthun.

a) Die experimentelle Prüfung in der Gegenwart beschränkt sich auf die Ergebnisse der künstlichen Züchtung, auf die Veränderungen, welche Zucht und Cultur an Thieren und Pflanzen bewirken. Allein diese Ergebnisse sind gar nicht zu vergleichen mit dem, was die natürliche Züchtung nach Darwin zu leisten hat. Denn durch künstliche Züchtung entstehen keine neuen festen Arten, sondern nachweislich nur Racen, Abarten, Varietäten. Daß insbesondere die vollkommeneren Thiere mit ihren höchst kunstvollen und zweckmäßigen Organen, sowie ihren eigenthümlichen Instincten durch allmälige Umwandlungen und Anpassungen aus ganz einfachen Formen sich herausgebildet haben sollen, dafür liefern die wahrnehmbaren Wirkungen der künstlichen Züchtung nicht die geringste Wahrscheinlichkeit. Ja es läßt sich nicht einmal einsehen, wie durch natürliche Zuchtwahl neue Arten entstehen können. Denn die natürliche Zuchtwahl kann sich nur, wie Darwin selbst auf den Einwand Nägeli's zugibt, auf physiologisch nützliche Eigenthümlichkeiten erstrecken, nicht aber auf die zahlreichen physiologisch indifferenten morphologischen Structurverhältnisse. Nun aber sind letztere die wichtigsten, für den Typus der Species entscheidenden, und namentlich beruht aller Fortschritt zu höheren Organisationsstufen auf einer Abänderung der morphologischen Structurverhältnisse. — Ferner stehen

mitunter die eine Species constituirenden Merkmale in solcher Wechselwirkung zu einander, daß das eine nur unter Voraussetzung des andern nützlich ist (z. B. die Zahnbildung der Thiere nur unter Voraussetzung einer bestimmten Beschaffenheit der Verdauungswerkzeuge). Solche Merkmale können doch nicht jedes für sich durch natürliche Zuchtwahl zufällig entstanden sein, da sie zugleich entstehen und unter fortwährender Rücksichtsnahme auf einander sich herausbilden mußten. Noch einleuchtender zeigt sich dieses bei nützlichen Eigenschaften, welche nicht in demselben Individuum vereint, sondern an verschiedene Species, ja an ganz verschiedene Gebiete der organischen Natur vertheilt sind. Z. B. die Einrichtung der durch Insekten befruchteten nektarhaltigen Blüthen und die Saugapparate der betreffenden Insekten sind nicht an und für sich, sondern nur correlativ nützliche Eigenschaften.

b) Aber auch angenommen, es könnten durch die natürliche Zuchtwahl neue Arten entstehen, dann sieht man wiederum nicht ein, wie die natürliche Zuchtwahl in der freien Natur überhaupt zu Stande kommen könne. Denn bei der natürlichen Züchtung müßte das männliche Individuum das ihm in einer individuellen Besonderheit ähnliche Individuum zur Paarung auswählen; der Abkömmling müßte wieder das ihm ähnliche Individuum auswählen u. s. w.; kurz, es müßten beständig die beiden ähnlichen Factoren sich begegnen. Durch freie Kreuzung mit anderen Individuen derselben Species verwischt sich die Varietät. Das Gelingen der natürlichen Züchtung erfordert ein solches planmäßiges Wirken in der Natur, daß stets die richtige Auswahl geschieht. Allein trotz aller Planmäßigkeit im Wirken der Naturkräfte bethätigt sich der Geschlechtstrieb selbst bei den vollkommeneren Thieren innerhalb bestimmter Grenzen ziemlich willkürlich, und wenn durch künstliche Züchtung Varietäten erzielt sind, so verschwinden diese wieder im Zustande der Wildheit eben wegen der freien, planlosen Kreuzung. — Freilich soll nach Darwin die planmäßige Auswahl durch den Kampf um's Dasein ersetzt werden, indem nur die begünstigten Individuen sich erhalten und fortpflanzen. Dann müßten also nur die nützlichen Eigenschaften erhalten bleiben. Thatsächlich vererben sich eben so gut schädliche und gleichgültige Abänderungen. So viele niedere unvollkommene Pflanzen- und Thierformen haben sich bis jetzt erhalten, und häufig genug sind es gerade niedere, winzige Organismen, welche in üppiger Fülle wuchernd höhere Organismen unterdrücken. Wie bei dieser Sachlage die durch den Kampf um's Dasein geregelte natürliche Züchtung die Entwicklung der Organismenformen in stufenweisem Fortschritte vermitteln konnte, ist schwer zu begreifen. Selbst Moritz Wagner, ein Anhänger der

Transmutationstheorie, bezeichnet die Annahme einer durch Generationen fortgesetzten absichtlichen Paarung zwischen auserlesenen Individuen bei unbeschränktem geselligen Zusammensein und unbehinderter Kreuzung im Naturzustande als einen tiefen Irrthum. Daher sei eine nothwendige Bedingung der natürlichen Züchtung die freiwillige oder unfreiwillige Wanderung der Organismen und die von den orographischen Verhältnissen wesentlich abhängige Bildung isolirter Colonien. Jede Pflanzen- und Thierart suche auf Grund des Selbsterhaltungstriebes im Kampfe um's Dasein ihre Heimath auf der Erde vermöge ihrer morphologischen und physiologischen Organisation so weit auszudehnen, als es ihr die physischen Verhältnisse, die äußeren und inneren Lebensbedingungen gestatteten. Ohne die Wanderung der Organismen, ohne längere Isolirung einzelner Individuen vom Verbreitungsorte, könne die natürliche Züchtung nicht wirksam werden. — Dieses sogenannte Migrationsgesetz hat wohl eine gewisse Berechtigung, aber die Lücke in Darwin's Theorie füllt es nicht aus. Indem sich Individuen einer Art durch Wanderung isoliren und den äußeren Verhältnissen des neuen Wohnortes sich anpassen, läßt sich die Bildung neuer Varietäten leichter begreifen. Die fortgesetzte Bildung neuer Formen an demselben Verbreitungsorte würde aber durch die Möglichkeit der freien Kreuzung verhindert, und es müßte jetzt eine neue Wanderung eintreten und zwar ganz planmäßig gerade dann, wenn sich eine Organismenform fixirt hätte u. s. w. Aber von einer solchen Planmäßigkeit in der Wanderung der Organismen wissen wir nichts; thatsächlich spielt der Zufall bei derselben, zumal bei der unfreiwilligen Wanderung, eine große Rolle.

c) Wie das Migrationsgesetz die Lücken der Theorie der natürlichen Zuchtwahl nicht ergänzt, so auch nicht das Princip der geschlechtlichen Zuchtwahl, welches Darwin besonders benützt, um die Abstammung des Menschen vom Affen zu erklären. Wohl gibt es einen Kampf von Männchen um Weibchen und derselbe ist das sicherste Mittel, durch welches in der organischen Natur für einen gesunden und kräftigen Nachwuchs gesorgt wird. Aber daß die Männchen mit Absicht um den Besitz der Weibchen kämpfen, daß sie sich bemühen, den Weibchen zu gefallen, daß die Weibchen nach ihrem Geschmacke unter den Männchen auswählen, — das sind Behauptungen, welche einer ganz willkürlichen Uebertragung menschlicher Verhältnisse auf das instinctive Thierleben entspringen und durch Thatsachen sich nicht rechtfertigen lassen. Häufig genug findet ein Hahnenkampf statt, ohne daß ein Weibchen aufmerksam zuschaut. Und wenn bei Singvögeln die Männchen durch ihren Gesang die Weibchen zu bezaubern suchen, warum setzen sie dann den Gesang

fort, nachdem sie dieselben bezaubert und gewonnen haben? Auch steht es durch keine Beobachtung fest, daß die Weibchen unter den concurrirenden Männchen jedesmal den besten Sänger zur Begattung auswählen u. s. w. Ferner, während bei der natürlichen Zuchtwahl die Vererbung nützlicher Merkmale ohne Unterschied der Geschlechter stattfinden soll, wird bei der geschlechtlichen Zuchtwahl angenommen, daß die entstandenen Abweichungen sich meist nur auf ein Geschlecht, das männliche, vererben; aber einen Grund wissen die Darwinianer dafür nicht anzugeben.

d) Die historische Prüfung in der Vergangenheit ist der Transmutationstheorie noch weniger günstig. „Alle Pflanzen und Thiere,“ sagt Humboldt, „welche gegenwärtig den Erdboden bewohnen, scheinen seit vielen Jahrtausenden ihre charakteristischen Formen nicht verändert zu haben. Der Ibis, welchen man unter Schlangen- und Insekten-Mumien in den ägyptischen Katakomben findet, und dessen Alter vielleicht über das der Pyramiden hinausreicht, dieser Ibis ist identisch mit demjenigen, welcher gegenwärtig an den sumpfigen Ufern des Nils fischt.“

e) Man beruft sich auf die Länge der Zeit. Wenn in den uns bekannten Zeiten keine erheblichen Abänderungen beobachtet wurden, so seien diese in undenklich langen Zeiträumen früher wohl möglich gewesen. Allein die Länge der Zeit als solche hat keine Abänderungsmacht; sie kann nur bewirken, daß die schon erfolgten Abänderungen sich mehr befestigen. Es kommt also auf die abändernden Umstände an, welche in jenem angenommenen Zeitraume ihren Einfluß geltend gemacht haben. Aber mit Sicherheit weiß man weder etwas von den Aeonen der Vorzeit, und noch viel weniger von abändernden Umständen in denselben. Man verliert sich in Muthmaßungen, flüchtet aus der Wirklichkeit in das Reich der Phantasie, spielt mit Millionen und Billionen von Jahren, mit Knochenumformungen, Ausbildung neuer Gliedmaßen, Sinneswerkzeugen und anderen für uns so schwer begreiflichen Dingen, die wir noch so befangen sind, dafür einen Beweis zu fordern, und zwar einen Beweis, welcher sich auf die bekannten Jahrtausende, auf bekannte Knochenumformungen, Gliederentstehungen und Sinneserweiterungen stützt.

f) Die Darwinianer berufen sich mit Vorliebe auf die Ergebnisse der Paläontologie, nach welchen der Reihenfolge der Erdschichten eine Stufenfolge der darin versteinerten organischen Einschlüsse entspreche. Demnach sei die organische Welt allmälig entstanden und habe sich stufenmäßig fortentwickelt, indem sich aus den unvollkommeneren stets

vollkommenere Formen herausbildeten. — Indeß auch angenommen, es sei ein gesichertes Resultat der Geologie, daß anfänglich die einfachsten, niedrigsten organischen Formen erschienen, und erst allmälig und stufenmäßig die höheren, vollkommeneren auftraten, folgt daraus schon, daß die höheren sich aus den niederen entwickelt haben? Aber jene Annahme ist nur im großen Ganzen richtig; im Einzelnen kommt es gar nicht selten vor, daß vollkommenere Typen vor oder gleichzeitig mit den unvollkommeneren erschienen[1]; und überhaupt zeigt sich in der ältesten Flora und Fauna gleich eine so reiche Welt von Pflanzen und Thieren, daß an eine Abstammung derselben gar nicht gedacht werden kann.[2] Sollten in der That die organischen Formen sämmtlich von einer oder wenigen Urformen abstammen, so mußte die Herausbildung der verschiedenartigen Formen nach Darwin ganz allmälig, in zahllosen Zwischenstufen und Uebergangsformen geschehen. Diese Uebergangsformen müßten in den geologischen Erdschichten noch in etwa nachgewiesen werden können. Aber diese Nachweise fehlen, und selbst Darwin anerkennt die Bedeutsamkeit dieser Schwierigkeit. „Schätzt man," sagt Giebel,

[1] Von den Trilobiten erschienen zuerst die mit vielgliederigem Thorax, die einfacheren folgten erst in der zweiten Fauna. — Der einfach gebaute Nautilus und der Papier-Nautilus haben sich bis heute erhalten, während die wohlgebauten Ammoniten untergegangen sind. Die Calamiten, Lepidodendren u. s. w. lebten, wie Göppert bemerkt, zusammen mit den minder entwickelten, und verschwanden, während das tiefer Stehende erhalten blieb. U. s. w.

[2] Der Entdecker und gründlichste Kenner der Primordial-Fauna, J. Barrande, kommt (in seinen Trilobites, 1871) zu dem Resultate, „daß die directe Beobachtung allen Consequenzen der Descendenztheorie, die man daraus über die Primordial-Fauna ableiten muß, radical widerspricht. In der That zeigt das Studium jedes einzelnen Thierzweiges, der darin vertreten ist, daß diese Aufstellungen der Descendenztheorie im vollsten Widerspruche mit den Thatsachen stehen. Die Abweichungen sind so zahlreich und so frappant, daß die Zusammensetzung der wirklichen Fauna mit Fleiß gebildet scheint, jeden Punkt der Descendenztheorie zu widerlegen, und zwar sowohl in ihrem ersten Auftreten als in der sich daran schließenden Entwickelung. So ist also die Theorie vom Thatbestande vollständig verlassen und hält die Probe nicht aus." — Ebenso urtheilt Göppert, der beste Kenner der ältesten Flora: „Dem Thatbestande gegenüber läßt es sich wahrlich nicht begreifen, wie alle diese untereinander so verschiedenen Formen der paläozoischen Flora in gerader Linie von einander abstammen, und am Ende in Folge der nothwendigen Consequenz der Theorie Abkömmlinge einer einzigen primordialen Form sein könnten, die unter steter Umgestaltung durch Erblichkeit, individuelle Variation, Vererbung der Variation, Kampf um's Dasein . . . zu den jetzt vorliegenden mannigfaltigen Lebensformen geführt hätten, und man wird mir zugeben, daß die Lehre der Transmutation von der fossilen Flora keine Stütze zu erwarten hat, ebenso wenig, wie von der fossilen Fauna."

„die jetzt bekannten Thierspecies auf 200,000, die aller wirklich vorhandenen etwa auf eine halbe Million, so berechnet sich die Anzahl der zu ihrer allmäligen Entwicklung nothwendigen Zwischenglieder nach Darwinistischer Annahme auf Milliarden, und von diesen Milliarden ist uns keine Spur, kein Knochen, kein Zahn, keine Schuppe, keine Muschel, kein Stückchen erhalten; sie sind verschwunden, ohne das leiseste Zeichen ihres Daseins zu hinterlassen.“ Zwar hat man hie und da Uebergangsformen nachzuweisen gesucht. Allein die aufgestellten Fälle sind äußerst wenige, was um so auffallender ist, da die Zahl der untergegangenen Uebergangsformen die der festgewordenen Arten um ein Ungeheures übertreffen mußte, folglich gerade die Uebergangsformen in den Versteinerungsschichten am häufigsten gefunden werden müßten. Zudem ist es noch nicht ausgemacht, ob die gefundenen angeblichen Uebergangsformen wirklich solche sind, und nicht vielmehr aus Mangel an gründlicher Kenntniß derselben für solche gehalten werden.

g) Weiterhin beruft man sich auf die Entwicklungsgeschichte der Thiere. Diese lehrt nämlich, daß die embryonale Entwicklung von höheren Thieren Stadien durchläuft, welche den embryonalen Entwicklungsstufen niederer Thiere ähnlich ist. Daraus folgert man, daß diese Aehnlichkeit auf gleicher Abstammung beruhe, und daß die embryonalen Entwicklungsstufen mehr oder weniger deutliche Wiederholungen der historischen Entwicklung des Stammes seien. Dieser Analogieschluß ist offenbar nicht stichhaltig. So wenig man aus der Aehnlichkeit der entwickelten Thiere, ebenso wenig kann man aus der Aehnlichkeit der Entwicklung der Thiere auf genealogische Verwandtschaft schließen. Die Darwinianer kehren den richtigen Satz: „Gleiche Abstammung bedingt Aehnlichkeit“ fehlerhaft um in den andern: „Aehnlichkeit bedingt gleiche Abstammung.“ Vorhandene Aehnlichkeit dient ihnen zur Annahme genealogischer Verwandtschaft und letztere wieder zur Erklärung von obwaltender Aehnlichkeit. So soll die Thatsache der Aehnlichkeit der embryonalen Entwicklung höherer und niederer Thiere durch die Hypothese der gleichen Abstammung ihre richtige Deutung finden. Weil die Organismen allmälig aus einander entstanden seien, deßhalb trügen die Einzelwesen gegenwärtig mehr oder minder deutlich ihre successiven Formen, gleichsam ihre Ahnenbilder, in ihren embryonalen Entwicklungsstadien zur Schau. Aber es ist gar kein Grund vorhanden, daß die Organismen, wenn sie gemeinsame Abstammung haben, deßhalb das Gepräge ihrer geschichtlichen Entwicklung an sich haben müssen, daß also die Individuen einer Art im embryonalen Zustande alle jene Umwandlungsformen durchlaufen müssen, welche diese Art in früheren Ge-

nerationen durchlief, ehe sie eine fest ausgeprägte Art wurde. Für den Kampf um's Dasein kann dieses Durchlaufen schwerlich von Nutzen sein.

h) Endlich beruft man sich auf die sogen. rudimentären Organe, d. h. scheinbar zwecklose und unthätige Körpertheile, z. B. die Brustwarzen beim männlichen Geschlechte. Man erklärt diese als Verkümmerungen von Organen, welche die Vorahnen noch vollständig besessen haben, und welche erst im Laufe der Zeit durch mannigfache Ursachen, besonders durch Nichtgebrauch, eine Verkümmerung erlitten haben. Es fragt sich hier, ob solche scheinbar zwecklose Körpertheile wirklich rudimentäre Organe sind. Dieß würde erst dann sichergestellt sein, wenn constatirt wäre, daß die Vorahnen eines mit Organstummel versehenen Wesens von specifisch gleicher Natur diese Organe vollkommen entwickelt gehabt hätten. Dieser Nachweis ist aber nicht zu erbringen und somit argumentirt man hier auf Grund bloßer Muthmaßungen.

7. Nach dem Gesagten steht die Descendenztheorie, zumal in der Gestalt der Darwin'schen Selectionstheorie, gegenwärtig noch auf ganz unsicherem Grunde. Der Hauptfehler der Darwin'schen Theorie liegt darin, daß sie die Entwicklung der Organismenwelt allein durch mechanische Einwirkung zufälliger äußerer Ursachen erklären will, also den Zufall zum Herrscher der Naturentwicklung macht. Denn zufällig kommen vortheilhafte Abänderungen vor; zufällig vererben sich diese durch richtige Paarung; zufällig sind äußere günstige Umstände vorhanden, denen sie sich anpassen. Die ganze Fortentwicklung der Organismenwelt ist dem zufälligen planlosen Zusammentreffen verschiedener Naturverhältnisse anheimgegeben. Aber ohne Annahme eines Zweckes, einer planmäßigen Entwicklung der organischen Welt ist die Selectionstheorie ganz und gar unzureichend. Das naturnothwendige Ueberleben des Passenden, Nützlichen ist die Formel, durch welche man den Zweck aus der organischen Natur verbannen will. Aber das nützliche Organ bildet sich erst allmälig in ganz kleinen Uebergangsstufen. Bei allen diesen Uebergangsstufen kann man nicht vom Ueberleben des Nützlichen reden; denn was nützt ein werdendes, noch nicht sehendes Auge, oder noch nicht hörendes Ohr im Kampfe um's Dasein? Nützlich sind die Uebergangsformen nur in Hinsicht auf das zukünftige nützliche Organ, also nur als Mittel zum Zweck. — Eine andere Form der Descendenztheorie, nämlich die Theorie der heterogenen Zeugung von Kölliker u. A., nimmt das planmäßige Wirken der Natur, einen einheitlichen Entwicklungsplan zum Vollkommeneren ausdrücklich an. Statt dann die Umwandlung der Organismen ganz allmälig in kleinsten Uebergängen sich vollziehen zu lassen, nimmt Kölliker eine sprungweise

Entstehung neuer Arten an und zwar im primitivsten Stadium der Entwicklung, durch Keimmetamorphose. — Uebrigens bleibt die Descendenztheorie in der einen wie in der anderen Gestalt vorläufig noch bloße Theorie, und selbst Virchow gesteht, „daß uns die directen Thatsachen noch zu sehr gebrechen, um den Schritt von der Descendenztheorie zum Descendenzfactum zu machen." Mag dieser Schritt nun gemacht werden oder nicht, Philosophie und Theologie haben kein entscheidendes Interesse daran. Denn die Descendenztheorie, wenn sie sich bewährt, kann nur das Entstehen der verschiedenen organischen Formen erklären, nicht aber den Anfang des Lebens, noch auch, wie sich zeigen wird, die Entstehung der Menschen. Die Descendenztheorie hat also nicht, wie C. Vogt meint, „den Schöpfer" — den Urheber der Welt, des Lebens, des Zweckes in der Natur, des Menschen — „vor die Thüre gesetzt."

Vgl. Lamarck, philosophie zoologique, 1809. Geoffroy, sur le principe de l'unité de composition organique, 1829. Darwin, über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Racen im Kampfe um's Dasein, 1859 u. ö. Ders., das Variiren der Thiere und Pflanzen im Zustande der Domestication. Ders., die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Häckel, natürliche Schöpfungsgeschichte. M. Wagner, die Darwin'sche Theorie und das Migrationsgesetz der Organismen. — Zur Kritik: Kölliker, über die Darwin'sche Schöpfungstheorie. L. Agassiz, an essay on classification. Frohschammer, das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft. J. H. Fichte, die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. J. Bona Meyer, philosophische Zeitfragen. Wigand, der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's. Ad. Bastian, Schöpfung und Entstehung. Ed. v. Hartmann, Wahrheit und Irrthum des Darwinismus. G. v. Hertling, über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung.

C. Rationelle Anthropologie.

§. 44. Der Mensch.

1. Die höchste Stufe der lebendigen Wesen dieser Erde nimmt der Mensch ein, indem er die Vollkommenheiten der vorhergehenden Stufen mit solchen vereinigt, welche ihm ausschließlich eignen. Zu den organischen und animalischen kommen nämlich beim Menschen noch geistige Lebensfunctionen. Ob dieses geistige Menschenleben nur eine Steigerung des animalischen Thierlebens, oder aber wesentlich von demselben verschieden sei, muß eine nähere Untersuchung des Menschenwesens klar legen.

2. Das Menschenwesen fassen die Einen dualistisch, die Anderen monistisch. Jene behaupten, daß der Mensch zwei wesentlich verschiedene Bestandtheile in sich vereinige, welche Körper und Geist im Gegensatze zu einander, Leib und Seele in Beziehung zu einander genannt werden. Die Monisten fassen den Wesensbestand des Menschen als einen einheitlichen, indem sie entweder die Materie in den Geist — Spiritualismus — oder den Geist in die Materie — Materialismus — aufgehen lassen. Die gegenwärtig weit verbreitete materialistische Ansicht bemächtigt sich der Darwin'schen Transmutationshypothese, um zu erklären, wie durch allmälige Ummwandlung aus dem Wirbelthiere sich der Mensch entwickelt habe. Darnach ist der Mensch nur das letzte Entwicklungsproduct der fortschreitenden, durch den Kampf um's Dasein bedingten Zuchtwahl.

3. Die nähere Betrachtung des Menschenwesens hat zu zeigen, ob der Mensch dualistisch oder monistisch, insbesondere materialistisch zu begreifen sei. Zu dem Ende gehen wir von der äußeren leiblichen Seite aus, um zu sehen, ob sich hier schon ein durchgreifender Unterschied zwischen Mensch und Thier aufweise; sodann ziehen wir die innere, psychische Seite in Erwägung, um klar zu werden, ob die sogen. Menschenseele ein substantielles Wesen, ein von allem materiellen Stoffe wesentlich verschiedener Geist sei.

a) Der Leib.

§. 45.

1. Der menschliche Leib ist unbestritten unter allen organischen Gebilden das vollkommenste. Zwar übertreffen ihn manche Thiere an Größe und Kraft, an Beweglichkeit, Lebensdauer u. dgl. Dagegen überragt er alle Thiere durch die feine Ausbildung der mannigfaltigen, harmonisch zusammenwirkenden Organe und durch das schöne Ebenmaß der Glieder. Dabei läßt sich nicht verkennen, daß der Mensch nach seiner leiblichen Seite eine nicht geringe Aehnlichkeit mit den vollkommeneren Thieren, insbesondere den anthropoiden Affen (Gorilla, Chimpanse, Orang-Utan, Gibbon) hat. Diese Aehnlichkeit hat man in neuerer Zeit für Blutsverwandtschaft erklärt und für den Menschen und den Affen einen gemeinsamen Stammvater angenommen.

2. Trotz aller Aehnlichkeit des Menschen- und Affenkörpers weist schon die anatomische Vergleichung eine große Kluft zwischen beiden auf.

a) Der aufrechte Gang des Menschen ist mit Nothwendigkeit

in seinem Organismus, dem ganzen Skeletbau, der Bildung des Beckens und Fußes begründet, wohingegen die ganze Structur des Affen, auch des menschenähnlichsten, auf die Bestimmung desselben zum vierfüßigen Gang hindeutet. Hierauf weist zunächst die Beschaffenheit des Beckens hin. Der Mensch hat ein großes, breites Becken mit besonders erweiterten, aus- und vorwärts gebogenen, einen Halbring bildenden Hüftbeinen zur Unterstützung der Baucheingeweide. Beim Affen dagegen sind die Hüftbeine viel schmäler, schmächtiger und ganz flach gestreckt. Weiterhin ist der Arm des Affen länger und das Bein kürzer als beim Menschen, wie dieses für den vierfüßigen Gang des Affen und den aufrechten des Menschen ganz passend erscheint. Außerdem ist der Affe wegen der eigenthümlichen Beschaffenheit der Schenkelmuskeln einer völlig aufrechten Stellung ganz unfähig und kann höchstens eine hockende, in den Knieen zusammengesunkene Stellung einnehmen.

b) Charakteristisch sind ferner die Unterschiede in der Hand- und Fußbildung beim Affen und Menschen. Bekanntlich bezeichnet man den Affen als Vierhänder, weil seine Vorder- und Hinterfüße eigentlich Hände seien. Allerdings nähert sich die sogenannte Hinterhand des Affen, insbesondere des Gorilla, mehr dem menschlichen Fuße, jedoch nur in den hinteren Theilen, wohingegen die vorderen Theile mit der menschlichen Hand übereinkommen. Die größere Länge und Beweglichkeit der Zehen sowie der Mittelfußknochen machen den Gorillafuß zu einem trefflichen Greiforgan, um zu klettern und sich an den Aesten der Bäume festzuhalten, aber weniger tauglich, um darauf zu gehen. Die vordere Hand des Gorilla ist größer, stärker und kräftiger als die menschliche, mit Ausnahme des Daumens, welcher absolut und relativ kleiner als der menschliche ist. Die langgestreckten Körper der Mittelhandknochen haben oben eine Hemmung, um als Stütze für die Gangbewegung zu dienen. Wie also der Fuß des Gorilla durch die freie Beweglichkeit der Zehen handähnlich wird, so entfernt sich die Gorillahand wieder von der menschlichen, um fußähnlich zu werden. — Die menschliche Hand dient nicht mehr, wie beim Affen, dem einförmigen Geschäfte der Körperstützung und Ortsbewegung, sondern ist frei zum beliebigen Gebrauche und höchst zweckmäßig gebaut für die mannigfaltigsten Verrichtungen; sie ist dem Menschen das Werkzeug der Werkzeuge, weil alle anderen Werkzeuge durch sie erst zu Werkzeugen werden.

c) Am wichtigsten aber sind die Unterschiede, welche sich an der Schädelbildung des Menschen und des Affen zeigen. Denn der Schädel ist das eigentliche Charakterorgan. Wie man seit Göthe wissenschaftlich festgestellt hat, ist der Schädel eine Forsetzung der Wirbelsäule

und besteht aus drei Wirbeln, deren Dornfortsätze zu Dornblättern ausgebildet das Schädeldach ausmachen. Beim Menschen ist dieses sehr ausgebreitet und flach gerundet. Was aber beim Gorilla-Affen entwickelt ist, das ist nicht die eigentliche Schädelkapsel, sondern der äußere Zubehör an Knochen; die unentwickelten Dornfortsätze springen als Knochenkämme vor. Nach vorne schiebt sich das ungeheure Kiefergerüst mit den mächtigen Greifzähnen hervor, an Masse beträchtlicher als der ganze übrige Schädel. Diese Unterschiede treten im jugendlichen Alter weniger hervor, werden aber mit zunehmendem Alter immer größer. Wenn noch der jugendliche Affe dem menschlichen Kinde in Gesichts- und Kopfbildung auffallend ähnelt, so bekundet der Kopf des vollständig entwickelten menschenähnlichen Affen die ausgeprägteste Thierheit. Während beim Menschen der Schädel mit dem Gehirn $^2/_3$ des Kopfes ausmacht, umfaßt bei diesen Affen der Schädel den kleineren Theil. Ein riesiges Gebiß, mächtige Kaumuskeln, eine große Masse Muskelfleisch, zu dessen Ansatz hohe Knochenkämme emporwuchern, geben dem Kopfe des Gorilla einen thierischern Ausdruck, als ihn der des Tigers und der Hyäne bietet. Da nun diese Unähnlichkeit des Menschen- und des Affenschädels mit zunehmendem Alter und fortschreitender Entwicklung immer größer wird, so ist klar, daß durch fortschreitende Entwicklung des Affen nie ein Mensch entstehen kann.

d) Endlich kommt hier der Schädelinhalt oder das **Gehirn** in Betracht. Zunächst ist die Gehirnmasse viel größer als beim menschenähnlichsten Affen. Das höchste beim Gorilla gefundene Maß beträgt 35 Kubikzoll, das niedrigste beim Menschen gefundene schon 63, und es steigert sich bis zu 114 Kubikzoll. In Betreff der Gehirnwindungen sodann bemerkt **Bischoff**, daß die Windungen und Furchen der Großhirnhemisphäre beim Menschen wie beim Affen zwar nach einem und demselben Typus gebildet seien, daß aber innerhalb desselben Grundtypus beide Gehirne von Anfang an verschiedene Richtungen in ihrer Entwicklung einschlagen, zu keiner Zeit völlig mit einander übereinstimmen und jedes seinen eigenen Entwicklungsgang verfolgt. — In Betreff der Schädelgestalt und dem durch diese bedingten Schädelinhalt ist also die Lücke zwischen Mensch und Affe so groß, daß es ganz unstatthaft erscheint, in dem Affengehirn nur ein in der Entwicklung gehemmtes Menschengehirn und im Menschengehirn ein entwickeltes Affengehirn zu entdecken. Um diese Lücke auszufüllen, weist **Vogt** auf die Mikrokephalen als Mittelstufe zwischen Mensch und Affe hin und findet in diesen Kleinköpfen einen theilweisen Rückschlag (Atavismus) der Menschenform in eine frühere unvollkommenere Stammform und bezeich-

net sie als Affenmenschen. Genauere Untersuchungen, selbst mit Zugrundelegung der Vogt'schen Messungen haben aber ergeben, daß alle diese Mikrokephalenschädel wesentliche Unterschiede vom Affenschädel darbieten, und daß diese sogen. Mikrokephalen als Mißbildungen von der kolossalsten Verschiedenheit unter einander aufgefaßt werden müssen. Zudem ist es ganz unstatthaft, ein schlechthin krankhaftes Verhältniß, wie dieses bei den Mikrokephalen als Mißgeburten oder Idioten vorhanden ist, mit gesetzmäßigen Entwicklungsverhältnissen, wie die Transmutationstheorie solche fordert, in eine Reihe zu stellen.

3. So bestehen also bedeutsame Unterschiede zwischen dem Menschen- und Affenkörper. Allein von einem wesentlichen Unterschiede zwischen Mensch und Thier kann uns die Betrachtung der leiblichen Seite allein nicht überzeugen. Denn es gibt Thiere genug, deren Körperbau gegen den des Gorillaaffen ungleich weiter abstehen, als der des Gorilla gegen den menschlichen, ja der Organismus des Menschen und des Gorilla sind nicht verschiedener als bei manchen Thieren derselben Gattung. Daher haben die Darwinianer ihre Theorie unbedenklich auf den Menschen angewandt und ihn aus dem Affengeschlechte hervorgehen lassen. Unsere affenähnlichen Vorfahren waren nach Darwin behaarte und beschwänzte Vierfüßler mit zugespitzten Ohren und auf Bäumen lebend. Von diesen herabsteigend haben sie das Gehen auf den Hinterbeinen gelernt; dadurch wurden diese kräftiger, länger, die Vorderhände dagegen kürzer, gelenkiger; das Becken umgestaltet. Die größere Stärke und der Bart des männlichen, sowie die Haarlosigkeit beider Geschlechter wird durch die geschlechtliche Zuchtwahl erklärt. Die Schwänze verloren die werdenden Menschen vielleicht dadurch, daß sie dieselben nach und nach ganz absaßen. U. s. w. — Diese Herleitung des Menschen aus der Thierwelt ist, bloß die leibliche Seite in Betracht gezogen, so hinfällig als die Selectionstheorie überhaupt. Um nur Eines hervorzuheben: Unsere affenähnlichen Vorfahren sollen von den Bäumen herabgekommen sein und das Gehen gelernt haben, erst hockend auf den Hinterbeinen, dann unermüdlich sich übend gerade zu stehen und zu gehen. Das war offenbar keine vortheilhafte Lage im Kampfe um's Dasein. Dann sollen sie bei dieser Gelegenheit allmälig auch das Ohrenspitzen verlernt haben. Offenbar waren aber die gehenlernenden Zukunftsmenschen so vielen Gefahren ausgesetzt, daß sie wohl nothwendig hatten, ihre Ohren nach allen Seiten zu richten und das Ohrenspitzen nicht zu verlernen. — Indeß bei der Frage nach dem Verhältniß des Menschen zur Thierheit kommt weniger die leibliche, als die geistige Seite in Betracht. Die leiblichen Vorzüge (aufrechter Gang, freier Gebrauch der Hände, ins-

besondere Schädelbildung und Gehirnentwicklung sind allein zwar nicht entscheidend für den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Thier, aber sie weisen nicht undeutlich auf ungleich höhere Lebensthätigkeiten und eine erhabenere Stellung des Menschen hin. Und erst, wenn wir diese Lebensthätigkeiten, die geistige Seite des Menschen in's Auge fassen, sind wir im Stande, seine Stellung zur Thierheit richtig zu würdigen.

Vgl. Darwin, die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Bischoff, über den Unterschied zwischen Thier und Mensch, in den „Wissenschaftlichen Vorträgen, gehalten zu München," 1858. Ders., die Großhirnwindungen des Menschen mit Berücksichtigung ihrer Entwicklung bei dem Fötus und ihrer Anordnung bei d. Affen, 1868; Virchow, Menschen- u. Affenschädel, 1870. Albr. Schumann, die Affenmenschen Carl Vogt's, 1868; Giebel, der Mensch. Sein Körperbau, seine Lebensthätigkeit und seine Entwicklung, 1868; J. Wieser, Mensch und Thier, 1875.

b) Die Seele.

1. Das Wesen der Menschenseele.

§. 46. Substantialität derselben.

1. Von der Erforschung der inneren, psychischen Seite des Menschen hängt es ab, ob wir nur einen graduellen, oder einen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Thier ansetzen müssen. Bei dieser Erforschung haben wir zuerst zu fragen, ob das, was wir beim Menschen Seele nennen, also das Princip der psychischen Thätigkeiten, ein substantielles, immaterielles und individuelles Wesen sei; sodann, wie sich diese Seele zu ihrem Leibe verhalte; endlich, woher sie ihren Ursprung habe, und wie lange ihre Lebensdauer währe.

Die hier einschlägigen Untersuchungen machen die sogen. rationelle (metaphysische) Psychologie aus, welche man häufig seit Christ. Wolff als zweiten Theil der Psychologie behandelt und auf die empirische Psychologie folgen läßt. In Wirklichkeit aber bildet jene die Voraussetzung für diese, weil das Wirken der Seele sich nur aus dem erkannten Wesen derselben wissenschaftlich begreifen läßt.

2. Unser Selbstbewußtsein bezeugt uns zwar unmittelbar, daß wir selbstständige Wesen oder Substanzen sind, nicht aber, daß das Princip unserer Thätigkeiten eine von unserem Körper verschiedene Substanz ist. Vielmehr wird letzteres von den Materialisten geradezu geleugnet. Wir haben oben (§. 38) den Materialismus im engeren Sinne kennen gelernt, sofern er das Wesen der körperlichen Dinge in die bloße Materie und deren Bewegung setzt. Weiter fortschreitend behauptet der eigentliche

Materialismus, daß auch die organischen Lebewesen nur aus der Materie und deren immanenten Kräften bestehen, und eine besondere Lebenskraft zu leugnen sei. Den Menschen endlich läßt er nicht wesentlich verschieden sein von den übrigen organischen Wesen, insbesondere den vollkommensten Thieren, und leugnet die Existenz einer vom Leibe verschiedenen menschlichen Seele. Die alten Materialisten (Atomisten vgl. §. 38, 2) zwar unterschieden noch die Seele vom Leibe, indem sie jene aus feineren Atomen als diesen bestehen ließen. Dagegen verwerfen die neueren Materialisten folgerichtiger allen und jeden Unterschied zwischen Seele und Leib. Die Seele ist ihnen nur ein gemeinsamer Name für die sogen. seelischen Thätigkeiten des Empfindens, Denkens, Fühlens, Wollens, welche dem Nervensystem, und bei höheren Thieren sowie beim Menschen dem Gehirn angehören. Das Gehirn tritt hier also an die Stelle der Seele; alle Seelenthätigkeiten sind Functionen der Hirnsubstanz.

3. Um diese Behauptung zu rechtfertigen, berufen sich die Materialisten auf die Erfahrung.

a) Alle sogen. seelischen Zustände sind erfahrungsmäßig an's Gehirn geknüpft. Sie vervollkommnen sich mit der Zunahme der Gehirnentwicklung in der Jugend, und nehmen ab im Alter mit der Gehirnabnahme. — Diesen Satz als Erfahrungsthatsache zugegeben, so folgt aus der bloßen Gleichzeitigkeit der Zu- und Abnahme der Seelenthätigkeiten mit der Zu- und Abnahme des Gehirns nicht einmal die Abhängigkeit, noch viel weniger das Verursachtsein der Seelenthätigkeiten vom Gehirn.

b) Die seelischen Zustände stehen im geraden Verhältnisse zur Größe, zur Form und zur Art der Zusammensetzung des Gehirns. Mit der Zunahme der Gehirnmasse, mit der Zunahme der Großhirnwindungen, mit der Zunahme des Phosphorgehaltes im Gehirn nimmt auch das Seelenleben zu. — Diese Behauptung der Materialisten ist aber in allen ihren Theilen falsch. Es ist nicht wahr, daß der Mensch absolut und relativ das größte Gehirn hat. Das Normalgewicht des menschlichen Gehirns ist 3—3½ Pfd. Aber ein Walfischgehirn wog nach Rudolphi 5½ Pfd., ein Elephantengehirn nach Perault sogar 9 Pfd. Die Klettervögel und Gangvögel (Zeisig, Blaumeise, Stieglitz u. dgl.) haben relativ, d. h. im Verhältniß zum ganzen Körpergewicht mehr Gehirn als der Mensch. Es ist noch nicht einmal erwiesen, daß der geniale Mensch stets ein größeres Gehirn habe als der einfältige Idiot. Das relative Gewicht des Gehirnes von einem neugebornen Kinde ist größer als das von erwachsenen Personen, gewiß ein schlagen-

der Beweis, daß die Masse des Gehirns für sich nicht den Maßstab der geistigen Potenz eines Menschen abgeben kann. Es ist ferner nicht zuverlässig gewiß, daß die Zahl, die Tiefe, das Verschlungensein der Großhirnwindungen das Maß der Intelligenz bestimmen. Denn nach dieser Schätzungsweise würde der Mensch betreffs seiner seelischen Fähigkeiten nicht über dem Ochsen stehen. Auch haben nicht alle klugen Säugethiere windungsreiche Gehirne. Und wie weit sich bei Menschen größere Intelligenz in den Gehirnhemisphären nach äußerer Form ausdrückt, ist nach Rud. Wagner noch ganz unsicher. Endlich ist es unerwiesen, daß je mehr Phosporgehalt im Gehirn, desto mehr Geist vorhanden sei. Der Phosphor mag nothwendig sein für die Bildung der Gehirnfette, jedenfalls bedingt die größere oder geringere Menge desselben keineswegs mehr oder weniger Intelligenz; auch läßt sich bei höher stehenden Thieren keine größere Menge desselben nachweisen als bei Thieren einer niedern Klasse. Das Gehirn des Schafes und der Gans zeichnet sich allerdings durch einen verhältnißmäßig großen Phosphorgehalt aus, ohne daß die seelische Begabung dieser Thiere besonders hervorragt. Und wenn Moleschott aus der Thatsache, daß Phosphor im Gehirn ist, folgert: Ohne Phosphor kein Gedanke, so kann man dasselbe eben so gut vom Sauerstoff sagen, welcher mit dem Phosphor verbunden im Gehirn ist, und von jedem anderen Stoffe, welcher nachweislich im Gehirn vorhanden ist. Nehmen wir noch hinzu, daß erfahrungsmäßig bei schweren Gehirnverletzungen und bei Verlust von Gehirnsubstanz häufig gar keine Störung der Seelenthätigkeiten sich zeigt, und daß umgekehrt bei Leichenöffnungen von Irren nicht selten keine Desorganisation des Gehirns beobachtet wird, so ergibt sich aus allem diesem, wie gering unser Wissen über die Abhängigkeit der Seelenthätigkeiten vom Gehirn bis jetzt noch ist. Aber diese Abhängigkeit im Allgemeinen zugegeben, so folgt daraus noch keineswegs die Identität des Princips der Seelenthätigkeiten mit dem Gehirn. Vielmehr läßt sich diese Abhängigkeit bei der Annahme einer vom Leibe verschiedenen Seele sehr wohl in der Weise erklären, daß das Gehirn als Organ für die Seele gilt; je vollkommener dieses Organ ist, desto mehr dient es zum Gebrauche der Seele, und je unvollkommener und mangelhafter, desto mehr hemmt und erschwert es die seelischen Thätigkeiten.

4. Daß wir nun in der That beim Menschen eine vom Körper verschiedene Seele annehmen müssen, ergibt sich mit Evidenz aus der Beschaffenheit der seelischen Thätigkeiten.

a) Sehen wir zunächst auf diejenigen Innenzustände, welche wir

auch den höheren Thieren nicht absprechen können (Empfindung, Anschauung, Gedächtniß, sinnliche Gefühle und Triebe), obgleich wir sie in vollkommnerer Weise als diese besitzen, sofern sie nämlich in uns vom Selbstbewußtsein begleitet sind! Alle diese Zustände lassen sich aus den bis jetzt bekannten chemisch-physikalischen Kräften der Natur nicht erklären. Die einfache Empfindung wird zwar durch einen Nervenreiz veranlaßt, ist aber von diesem durchaus verschieden. Noch weniger lassen sich die complicirteren Zustände der Wahrnehmung von räumlichen Gestalten, der Einbildungen, sinnlichen Gefühle und Strebungen aus materiellen Vorgängen begreifen, auch nicht, wenn man die organisirende Lebenskraft zu Hülfe nimmt. Folglich muß eine höhere Kraft diesen Zuständen zu Grunde liegen. Daß diese Kraft aber ein in sich bestehendes Wesen, eine Substanz sei, läßt sich aus den genannten Zuständen allein nicht folgern. Denn weil dieselben körperliche Vorgänge voraussetzen und an körperliche Organe gebunden sind, so reicht, wie es scheint, zu ihrem Hervorbringen eine Kraft aus, welche zwar vom materiellen Stoffe verschieden ist, aber doch von ihm getragen wird und keiner eigenen Subsistenz fähig ist. In dieser Weise fassen wir die sogen. Thierseelen.

b) Aber der Mensch offenbart ein höheres Leben als das Thier, nämlich ein geistiges Leben, d. h. eine Selbstthätigkeit, die um sich selbst weiß und sich aus freier Wahl bestimmt. Selbstbewußtsein, Denken und Wollen sind Zustände, welche nur aus einer immateriellen Substanz begriffen werden können. Im Selbstbewußtsein erfaßt sich

α) der Mensch als selbstständiges Wesen oder als Ich im Unterschiede von anderen Dingen. Freilich ist dieses Ich zunächst der ganze Mensch; aber indem dasselbe sich in sich vertieft, trennt und unterscheidet es sich von allem Materiellen. Dieses Sichselbsterfassen ist ein Act der Reflexion, d. h. des Zurückgehens des denkenden Subjectes vom Gegenstande auf den eigenen Denkact, steht also im geraden Gegensatze zur Thätigkeit der nur (anziehend oder abstoßend) nach Außen, aber niemals auf sich selbst zurückwirkenden Materie. Folglich kann kein materieller Stoff den Selbstbewußtseinsact zu Stande bringen.

β) Unser Ich ist ferner nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins einheitlicher Träger und Mittelpunkt aller unserer bewußten Thätigkeiten (Empfindungen, Denkacte, Gefühle, Willensäußerungen); die Materie aber, weil theilbar, kann dieser einheitliche Träger nicht sein. Wollte man sich jene Einheit des Bewußtseins erklären als das Resultat des Zusammenwirkens und Verschmelzens aller Innenzustände, so ist zu entgegnen, einmal, daß die Innenzustände die Einheit des Bewußtseins

zu ihrer Voraussetzung haben, dieselbe also nicht erst bewirken können; dann auch, daß das Bewußtsein eine solche Verschmelzung als unmöglich abweiset, weil niemals bewußte Zustände als solche mit einander verschmelzen.

γ) Endlich ist das Ich continuirlich dasselbe. Das Ich der Kindheit kennt sich wieder im Jünglings-, Mannes- und Greisenalter. Auch diese Continuität des Bewußtseins ist unbegreiflich, wenn ihm nicht ein vom Organismus verschiedenes Substrat zu Grunde liegt. Denn der menschliche Organismus ist in einem ununterbrochenen Stoffwechsel begriffen. Und wenn man, um die Continuität des Bewußtseins zu erklären, auf die Permanenz der Form des Organismus hinweiset, so steht dem entgegen (abgesehen davon, daß diese Form nicht ganz unveränderlich bleibt), daß die Form ja ohne den Stoff eine bloße Abstraction ist und als solche nicht den Grund für jene Continuität abgeben kann.

c) Wie das Selbstbewußtsein oder die auf das eigene Subject gerichtete Denkthätigkeit, so bekundet das Denken überhaupt die wesentliche Verschiedenheit des Denkprincips von der Materie mit ihren chemisch-physikalischen Kräften, sowohl wenn wir die formelle, als wenn wir die inhaltliche Beschaffenheit unserer Gedanken in Betracht ziehen.

α) Formell haben unsere Gedanken (Begriffe) im Unterschiede von den concreten, sinnlichen Wahrnehmungen den Charakter der Allgemeinheit; sie werden durch einen Entsinnlichungs- (Abstractions-) Proceß gebildet, und folglich muß das bildende Princip derselben dem Materiellen, Sinnlichen enthoben sein. Denn es ist nicht abzusehen, wie das Materielle, Einzelne sich zum Allgemeinen erheben könne.

β) Inhaltlich drücken unsere Begriffe nicht allein die sinnfälligen Dinge aus, sondern auch die verborgenen Gründe und Folgen derselben sowie rein übersinnliche Gegenstände. Dieses Hinausgehen über das Sinnliche kann doch nur ein Wesen zu Stande bringen, welches über der Sinnlichkeit steht.

d) Der Mensch trägt das Bewußtsein der Willensfreiheit in sich, vermöge dessen er Herr seiner Entschlüsse und Handlungen ist, den Sinnesreizen widerstehen, den sinnlichen Trieben Schweigen gebieten und sich höheren, geistigen Gütern zuwenden sowie eine souveräne Macht über den Körper behaupten kann. Wenn nichts als Materie und materielle Processe das Wesen und Wirken des Menschen ausmachten, so müßten alle seine Thätigkeiten mit Nothwendigkeit erfolgen, und ebenso wäre ein Streben nach geistigen Gütern und zwar oft in Widerstreit mit sinnlichen Begierden unmöglich.

e) Die mannigfaltigen Gefühle, welche das Herz des Menschen

bewegen und nicht bloß sinnlicher, sondern auch geistiger Natur sind, insbesondere die religiösen und moralischen Gefühle, die als Regungen des Gewissens sich kundgebenden Gefühle der Pflicht und Schuld, der Reue und Verzweiflung können nicht materielle Erregungen, nicht bloße Zustände des Gehirns sein. Wenigstens sind sie ganz unvergleichbar mit den Eigenschaften der Verbindung von Wasser, Eiweiß, Salzen, phosphorsauren Fetten, welche die Gehirnsubstanz ausmachen. — Nur nebenbei sei auf die außerordentlichen Zustände des Schlafwachens, Hellsehens u. dgl. hingewiesen, welche in der That zu ungewöhnlich sind, um durch gewöhnliche materielle Kräfte verursacht werden zu können.

5. Angesichts dieser Thatsachen ist es eine hirnlose Behauptung des Materialismus, daß das Denken und überhaupt alle sogen. geistigen Thätigkeiten nur Functionen des Gehirns, Umsetzungen des Hirnstoffes seien, daß vom Gehirn (näherhin vom phosphorsauren Hirnfette) die Gedanken, wie von der Leber die Galle, abgesondert würden. Unleugbar ist das Gehirn an dem Zustandekommen der geistigen Zustände mitbetheiligt, aber darum noch nicht hervorbringende Ursache derselben. Vielmehr ist kein Gehirnvorgang aufzuweisen, welcher mit dem Denken sich auch nur vergleichen ließe. Was aber den thatsächlichen Zusammenhang des Gehirns mit den geistigen Thätigkeiten betrifft, so läßt sich dieser genugsam daraus erklären, daß der menschliche Gedanke nicht ohne sinnliche Wahrnehmungen oder Vorstellungen zu Stande kommt, diese aber an sinnliche Organe geknüpft sind.

§. 47. Menschen- und Thierseele.

1. Das Princip der seelischen Thätigkeiten im Menschen muß nach dem Gesagten ein von der Materie verschiedenes Princip sein. Nun haben wir aber schon in Betreff der Thierseele anerkennen müssen (§. 42, 7), daß sie zwar eine von den chemisch-physikalischen Kräften der Materie durchaus verschiedene Kraft, aber doch in ihrem Dasein und Wirken an die Materie gebunden, und somit kein selbstständiges, substantielles Princip sei. Könnte es sich mit der menschlichen Seele nicht ähnlich verhalten? Um also die Substantialität sicher zu stellen, haben wir die Frage zu beantworten, ob *die Menschen- und die Thierseele wesentlich von einander verschieden seien.* Die Beschaffenheit der Seele läßt sich nur aus ihren Wirkungen erschließen. Wir müssen also von den Seelenäußerungen des Thieres und des Menschen ausgehen und darnach den Unterschied der ihnen zu Grunde liegenden Seele bemessen.

2. Daß das Thier aller seelischen Zustände, aller Empfindungen, Anschauungen u. dgl. völlig bar sei, wie Cartesius u. A. meinten, ist eine grundlose Behauptung. Denn da wir durch Beobachtung wissen, daß das Thier nicht weniger als der Mensch Empfindungs- und Bewegungsorgane hat und Erscheinungen aufweiset, welche menschlichen Empfindungen und willkürlichen Bewegungen durchaus ähnlich sind, so haben wir keinen Grund, dem Thiere wirkliches Empfinden, Vorstellen u. s. w. abzusprechen. Vielmehr offenbaren die Thiere eine Mannigfaltigkeit seelischer Thätigkeiten.

a) Die Thiere haben zunächst Empfindungen, d. h. durch Sinnesreize vermittelte Eindrücke; sie sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen. Bei manchen Thieren sind einzelne Sinnesorgane sogar feiner und ausgebildeter als beim Menschen.

b) Die (vollkommneren) Thiere haben aber nicht bloß einfache Empfindungen, sondern auch Anschauungen, d. h. mittelst der Sinnesempfindungen Wahrnehmungen räumlicher Gegenstände. Das Thier erfaßt die Gegenstände nach ihrer äußern Erscheinung, ihrer Entfernung, sowie in ihrem Unterschiede von einander.

c) Die Thiere haben ferner ein Gedächtniß, d. h. sie vermögen gehabte Wahrnehmungen wieder vorzustellen. Dasselbe umfaßt jedoch nur Wahrnehmungen einzelner Gegenstände, also Einzelvorstellungen. Diese reproduciren sich rein unwillkürlich in Folge einer gegenwärtigen, mit jenen zusammenhangenden Wahrnehmung. So verkriecht sich der Hund vor dem Stocke, weil beim Anblick desselben die Vorstellung der Schläge, welche er empfangen hat, sich unwillkürlich einstellt. Dieses sinnliche Wiedererkennen ist also ein unwillkürliches Combiniren einer gegenwärtigen mit einer früheren Wahrnehmung oder Empfindung. Dazu kommt, daß das Thier mit seiner Wahrnehmungsthätigkeit es bis zu sinnlichen Gemeinbildern bringt. Daher ergreift der Hase eiligst die Flucht, nicht bloß vor dem bestimmten Jäger, welcher ihm schon nachgestellt hat, sondern überhaupt vor jedem Menschen, der ihm das Bild des Jägers darbietet.

d) Dem Anscheine nach haben ferner die Thiere Verstand, mitunter viel Schlauheit und Ueberlegung, Urtheils- und Schlußvermögen [1]. Mit außerordentlicher List wissen die Raubthiere sich ihre

[1] Wenn der Papagei eine Nuß nimmt und wieder wegwirft, ohne sie zu knacken, weil er sie zu leicht findet, so scheint er zu urtheilen, das Gewicht der tauben mit dem einer vollen Nuß zu vergleichen und zu schließen, daß jene keinen Kern habe. — Ein Elephant, welcher Wasser in einem kupfernen Kessel zu holen abgerichtet war,

Beute zu verschaffen und Gefahren vorzubeugen. Staunenswerth ist die Sicherheit, womit die Zugvögel zur rechten Zeit auf geradem Wege die weitentlegene Gegend aufsuchen, welche ihnen Nahrung bietet. Jedes Thier weiß genau die ihm zuträgliche Nahrung auszuwählen. Das kranke Thier kennt und sucht das Kraut, welches zu seiner Genesung dient u. s. w. — Die Thiere scheinen hiernach dem Menschen an Verstand noch überlegen zu sein. Allein gerade dieses Uebermaß an scheinbarem Verstande macht es zweifelhaft, ob das Thier überhaupt mit Verstand und Ueberlegung handelt. Handelte das Thier mit Ueberlegung, dann müßte es Thatsachen vorherwissen, welche in der Zukunft liegen und aus gegenwärtigen Verhältnissen gar nicht zu erschließen sind [1]. Jedes Thier kennt ohne vorherige Erfahrung die zutreffende Nahrung und die angemessenen Heilmittel. Daß die Zugvögel so kundig des Weges zu den entferntesten Ländern sind, läßt sich schwerlich auf Rechnung ihres scharfen Ortsinnes schreiben. Und wie ließe es sich dann erklären, daß Tauben, in einem Sack transportirt, geraden Weges wieder nach Hause fliegen? Ein Handeln aus bewußter Ueberlegung geschieht zudem nicht mit jener Sicherheit und Irrthumslosigkeit, welche das thierische Handeln auszeichnet. Ein Zweifeln und Irren kommt nur beim überlegenden Menschen vor.

e) Das scheinbar mit Verstand und Ueberlegung ausgeführte Handeln der Thiere wird erklärt durch den thierischen Instinct, d. h. durch ein zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zweckes. Das Thier hat nämlich, wie jedes Lebewesen, einen Lebenstrieb, d. h. einen mit dem Leben gegebenen Trieb, sich zu entfalten und im Dasein zu erhalten. Dieser Lebenstrieb geht sowohl auf die Erhaltung des Individuums (Selbsterhaltungstrieb), als auch auf die Erhaltung der Gattung (Geschlechtstrieb mit seinen Nebentrieben: Fürsorge für die

---

trug den Kessel, als er das Wasser aus dem Boden rinnen sah, selbst zum Kesselschmied. — Eine Katze, welche Delacroix unter die Glocke einer Luftpumpe gebracht hatte, legte, als die Luft sich mehr und mehr verdünnte, ihre Pfote auf die Oeffnung, so daß keine Luft mehr ausströmen konnte.

[1] Die Bienen sammeln Honig für den Winter, den sie noch gar nicht kennen. — Der Nachtschmetterling überzieht die von ihm gelegten Eier mit einem Pelzüberzug, um sie vor der Winterkälte, die er vorher noch nicht erlebt hat, zu schützen. — Frettchen und Bussard fallen über Blindschleichen oder andere nicht giftige Schlangen ohne Weiteres her; die Kreuzotter aber greifen sie, auch wenn sie vorher noch keine gesehen haben, mit der größten Vorsicht an und suchen zuerst, um nicht gebissen zu werden, ihr den Kopf zu zermalmen. — Ein junger Wespenbussard, dem man die erste Wespe vorlegte, verzehrte dieselbe erst, nachdem er ihr den Stachel aus dem Leibe gedrückt hatte.

Jungen, Ernährung, Vertheidigung derselben u. dgl.). Je vollkommener das Thier ist, desto mehr legt sich der Lebenstrieb je nach den verschiedenen Lebensbedürfnissen in einzelne Triebe auseinander. Alle thierischen Handlungen nun, welche von dem Lebenstriebe hervorgerufen auf Erhaltung und Wohlsein wie des eigenen Lebens so der Gattung gehen, umfassen das, was man Instinct nennt. Man kann die Instincte nicht als Folge körperlicher Organisation erklären. Nicht deßhalb verfertigen die Spinnen ihr Gewebe, um den lästigen Spinnstoff loszuwerden. Denn wenn man ihnen denselben fortgesetzt abnimmt, so spinnen sie immer fort bis zur gänzlichen Entkräftung. Zudem sind die Instincte ganz verschieden bei fast gleicher Körperbeschaffenheit [1], und umgekehrt haben Thiere bei verschiedener Organisation dieselben Instincte [2]. Die Instincte sind also mit der Natur, mit dem Lebenstriebe gegeben. Von Natur hat jedes Thier die seiner Art entsprechende Weise sich zu ernähren, zu vertheidigen, seine Wohnungen zu bauen, für die Jungen zu sorgen u. dgl. Die Zweckmäßigkeit bei allen diesen Handlungen ist nicht wunderbarer als das Wirken der Lebenskraft bei jedem Organismus; sie deutet auf den weisen Urheber der Natur hin, welcher für jedes Lebewesen nach dessen Bedürfniß gesorgt hat. Wie wenig Ueberlegung und Nachdenken diesen thierischen Handlungen zu Grunde liegt, zeigt die auffallende Dummheit in allem, was außerhalb des Bereiches der Instincte liegt [3].

---

[1] Alle Spinnen haben sehr ähnliche Spinnapparate, aber die eine Art baut strahlenförmige, die andere unregelmäßige Netze. — Alle Vögel haben zum Nestbau Schnabel und Füße, aber ihre Nester sind an Material, Befestigungsweise, Oertlichkeit und Güte außerordentlich verschieden. — Das Kaninchen gräbt, der Hase nicht bei gleichen Werkzeugen zum Graben u. s. w.

[2] Auf den Bäumen leben Vögel mit und ohne Kletterfüße, Affen mit und ohne Wickelschwanz. — Die Maulwurfsgrille gräbt mit ihren Grabscheiten an den Vorderfüßen, der Todtengräberkäfer gräbt ohne jene Vorrichtung. — Der Hamster trägt mit seinen Backentaschen Wintervorräthe ein, die Feldmaus thut dasselbe ohne besondere Einrichtung u. s. w.

[3] Die Gluckhenne erkennt den Raubvogel, wenn er auch noch so hoch in der Luft fliegt; legt man aber ein rundes Stück Kreide in ihr Nest, so brütet sie darauf, wie auf ihren eigenen Eiern. — Vögel, deren Nest mit den Jungen man in einen Käfig gesetzt hat, füttern dieselben bisweilen, aber nur so lange, als die Jungen im freien Naturzustande der Fütterung bedürfen. Zu der leichten Ueberzeugung, daß die Jungen im Käfig sich ihre Nahrung nicht selbst verschaffen können, kommen die Alten nicht. — Der Hamster zerbricht, wie Blumenbach beobachtete, nicht nur lebenden Vögeln, die er am Fortfliegen hindern will, sondern auch todten, die Flügel, ehe er sie anbeißt. — Affen erwärmen sich im Walde an dem Feuer, welches die Indianer verlassen haben, aber das Feuer zu unterhalten, verstehen sie aus sich nicht.

f) Das die Instincte umfassende Triebleben in Verbindung mit den sinnlichen Vorstellungen (Eindrücken und Gedächtnißbildern) erklärt uns alle Handlungsweisen der Thiere. Von seinen Trieben geleitet sucht das Thier mit seinen Sinnen das, was zu seiner Erhaltung dienlich, ihm angenehm ist, und meidet das Schädliche, Unangenehme, vertheidigt sich gegen Angriffe, sucht das entsprechende Individuum zur Paarung, sorgt für die Jungen u. s. w. Dabei hat das Thier die Eigenthümlichkeit, daß sich seine Organisation den veränderten Umständen anbequemt, und die Instincte sich den neuen Bedürfnissen und Angewöhnungen gemäß modificiren. Solche Modificationen pflanzen sich dann auf die folgenden Generationen fort. Weil das Thier Gedächtniß hat, so gehen die Erfahrungen, welche es gemacht hat bei Gewinnung der Nahrung oder Erhaschen der Beute oder Flucht vor Gefahren für dasselbe nicht verloren, sondern bestimmen unwillkürlich sein Handeln bei wiederholten ähnlichen Fällen. Der scheinbare Verstand, das Urtheilen und Schließen des Thieres, ist nur eine unwillkürliche Combination von Gedächtnißbildern früherer Eindrücke und neuen Wahrnehmungen. Der Elephant, welcher den schadhaften Kessel zum Kupferschmied trug, schloß nicht: Schadhafte Kessel reparirt der Kupferschmied; dieser Kessel ist schadhaft, also muß er zum Kupferschmied; sondern er verknüpfte nur Vorstellungen zuvor gemachter Erfahrungen. Ebenso verhält es sich mit dem Papagei, welcher eine Nuß wegwirft, weil sie ihm zu leicht vorkommt u. s. w. Auch das Abrichten, Dressiren der Thiere begreift sich aus Eindrücken und Gedächtnißbildern. Das Angenehme oder Unangenehme, was durch den Abrichter mit der thierischen Handlung verknüpft wird, prägt sich dem Gedächtnisse ein und hat zur Folge, daß das Thier die Handlung wiederholt, resp. vermeidet und zwar um so leichter, je öfter die angenehme oder unangenehme Empfindung erneuert, und je öfter dieselbe Handlung wiederholt wird. Das Thier sieht nicht den Zweck der Handlung ein, sondern läßt sich allein durch die sich ungerufen einstellenden Gedächtnißbilder leiten.

3. Vergleichen wir mit diesem Seelenleben des Thieres das des Menschen, so hat letzteres scheinbar Vieles mit ersterem gemeinsam, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedächtniß, Triebe, Gefühle, und doch dürfen wir behaupten, daß der Mensch in allen diesen Zuständlichkeiten sich wesentlich vom Thiere unterscheidet. Denn:

a) Der Mensch ist ein selbstbewußtes und selbstmächtiges, d. h. ein persönliches Wesen. Er weiß um sein Dasein und um die Beschaffenheit desselben; er unterscheidet sich als selbstständiges Wesen allen anderen gegenüber. Er kann sich frei entscheiden, über sich selbst

und seine Umgebung herrschen. Das Thier unterscheidet seine Empfindungen von einander; es wird inne, daß es empfindet, weil es seine Sinne auf die entsprechenden Gegenstände richtet. Allein es unterscheidet sich nicht als selbstständiges Subject von den Gegenständen und kann daher diese auch nicht als Gegenstände fassen; es bleibt in seinem Empfinden und Streben mit dem Gegenstande verschmolzen und vermag sich diesem nicht als selbstständiges Eigenwesen gegenüberzustellen. Manche Thiere würden, wenn sie Selbstbewußtsein hätten, sich gegen die harte Herrschaft des Menschen empören, oder aber, falls sie zu schwach gegen ihn wären, sich selbst tödten. Des bedachten Selbstmordes ist allein der selbstbewußte Mensch fähig. Wenn Thiere (z. B. Hunde über den Tod ihres Herrn) sich zu Tode hungern, so ist das kein überlegter Selbstmord, sondern die Veränderung in ihrer langgewohnten Lebensweise, das Vermissen ihres Herrn wirkt so auf sie ein, daß es den Nahrungstrieb noch überbietet. Das Thier handelt niemals frei, sondern wird in allen seinen Thätigkeiten von seinen Trieben geleitet.

b) Der Mensch denkt nach wie über sich selbst, so über die Welt außer und über ihm. Durch die Erscheinungen hindurch erfaßt er das Wesen der Dinge in allgemeinen Begriffen, denkt über Dinge nach, welche außerhalb der Schranken seiner Bedürfnisse liegen, erforscht den Zusammenhang von Grund und Folge und schreitet nachdenkend zu einer übersinnlichen Welt, bis zum letzten Grunde und höchsten Zwecke aller Dinge fort. — Weil der Mensch ein denkendes, überlegendes Wesen ist, deshalb schreitet er fort im Wissen, in Bildung und Gesittung, und gerade durch diesen Fortschritt steht er so unvergleichbar mit jedem anderen Erdenwesen da. Das Thier ist stationär ohne Fortschritt und ohne Rückschritt. Mit derselben Stabilität, wie die Planeten ihre Bahnen verfolgen, bauen die Biber ihre Häuser, die Vögel ihre Nester u. s w.; in Tausenden von Jahren haben sie nichts gelernt und nichts vergessen. Jedes Thier befolgt eine der Species, wozu es gehört, entsprechende Lebensweise, die Jungen wie die Alten, ohne dieselbe anzulernen und ohne sie zu verbessern. Allerdings ändert sich die Lebensweise mancher Thiere in etwa, wenn sie in andere Lebensverhältnisse versetzt werden. Aber dieses ist kein Fortschritt, den das Thier von sich aus durch Ueberlegung macht, sondern eine Veränderung, die ihm von Außen angethan wird. Das Thier schreitet aber deßhalb nicht fort, weil es nicht zu denken und daher nicht fortzuschreiten weiß.

c) Daß der Mensch und nicht das Thier in allgemeinen Begriffen denkt, beweiset er durch die Sprache, und mit Recht hat man von jeher geglaubt, daß in der Sprache der wesentliche Unterschied zwischen

Thier und Mensch unzweideutig zur Erscheinung komme. „Die Sprache,“ sagt Max Müller, „ist unser Rubikon, und kein Thier wird wagen, ihn je zu überschreiten. Dieß ist unsere thatsächliche Antwort, die wir denen ertheilen, welche von Entwicklung reden, welche glauben, daß sie wenigstens die Uranfänge aller menschlichen Fähigkeiten im Affen entdecken, und welche gern die Möglichkeit offen erhalten möchten, daß der Mensch nur ein begünstigtes Thier, der triumphirende Sieger in dem uranfänglichen Kampfe um's Leben sei. Die Sprache ist etwas Handgreiflicheres als eine Falte des Gehirns, oder eine besondere Formation des Schädels. Sie läßt keine Spitzfindigkeit zu und kein Proceß natürlichen Auswählens wird je bedeutungsvolle Wörter aus dem Vogelgesang oder dem Thiergeschrei herauslesen.“ Wohl vermögen die Thiere ihre inneren Erregtheiten in Tönen und Gebärden auszudrücken, aber eine Wortsprache besitzen sie nicht. Dieß liegt nicht in ihren mangelnden Sprachorganen; denn manche Thiere (der Papagei, der Spottvogel u. A.) können selbst articulirte Laute ziemlich glücklich nachsprechen. Es liegt vielmehr in ihrer Denkunfähigkeit. Denn das Wort ist Zeichen eines allgemeinen Begriffes. Jedes Wort ist, wie Max Müller bemerkt, ursprünglich ein Prädicat und bezeichnet einen allgemeinen Begriff. In der Sprache offenbart sich also das Vermögen allgemeiner Begriffe, das Denkvermögen oder die Vernunft. Somit kann der Mensch sprechen, weil er Vernunft hat; das Thier hat keine Sprache, weil es keine Vernunft hat und daher nichts zu sagen weiß.

d) Im Lichte dieser Vorzüge gewinnen auch die Zustände, welche der Mensch mit dem Thiere theilt, eine andere Gestalt. Die Empfindungen, deren er sich bewußt wird, bezieht der Mensch auf sein Ich, was das Thier nicht kann. Die Gegenstände der Außenwelt, die er wahrnimmt, sind und bleiben für ihn nicht bloß Einzelerscheinungen oder Bilder, wie beim Thiere, sondern sie werden ihm Erkenntnißobjecte, indem er durch die Erscheinungen hindurch das Wesen der Dinge erfaßt. — Das Gedächtniß ist beim Menschen kein bloßes unwillkürliches Reproduciren unbegriffener Erscheinungen bei Gelegenheit einer gegenwärtigen Wahrnehmung, sondern er erinnert sich auch, daß wann und unter welchen Umständen er früher diese Vorstellung gehabt hat; er ruft in freier Weise frühere Vorstellungen in's Gedächtniß zurück. — Auch im Menschen hat das Triebleben seine Geltung, aber es beherrscht ihn nicht. In freier Weise kann er den Trieben Befriedigung versagen. Wenn das Thier seinen Trieb nicht befriedigt, wo er das Object der Befriedigung als erreichbar wahrnimmt, so geschieht dieses nur in Folge eines Gedächtnißbildes des Unangenehmen, welches

früher mit jener Befriedigung verbunden war. Das Thier wird zur Befriedigung seiner Bedürfnisse unwillkürlich und instinctmäßig getrieben, ist daher keines sittlichen Handelns fähig, keiner warnenden und richtenden Stimme des Gewissens theilhaftig. Der Mensch dagegen weiß sich verantwortlich für seine Willensentschlüsse sowie deren Folgen und vernimmt die Sprache des inneren Sittenrichters. Der Geschlechtstrieb wird durch geistige Liebe veredelt. Das gesellschaftliche und staatliche Zusammenleben der Menschen ist nicht, wie beim Thiere, allein durch den Lebenstrieb hervorgerufen, sondern hat auch eine höhere, sittliche Bedeutung. Im Mitmenschen erkennt der Mensch etwas, was er achten und lieben muß, und fühlt sich daher zu ihm hingezogen. — Nicht das sinnlich Angenehme oder Unangenehme ist es allein, was des Menschen Herz bewegt, sondern es sind vorzüglich höhere, ästhetische und geistige Gefühle. Während die Kunstfertigkeit des Thieres unverstanden, rein instinctiv, daher nicht vervollkommnungsfähig und zudem für jede Thierspecies auf einen besonderen Kreis begrenzt ist, beruht die menschliche Kunstthätigkeit auf Gefühl und Vernunft, ist Ausdruck höherer Ideen, der Vervollkommnung fähig und umfaßt ein allen Menschen gemeinsames Kunstgebiet. — Denkend, wollend und fühlend endlich erhebt sich der Mensch über die Erdscholle in eine höhere Welt, zu dem absoluten Urheber aller Dinge und weiß sich ihm verpflichtet. Er ahnt seine jenseitige Bestimmung und weiß im Interesse derselben selbst auf das diesseitige Leben mit seiner Lust und seinen Genüssen zu verzichten.

4. Läßt sich nach dem Gesagten die wesentliche Verschiedenheit der seelischen Thätigkeiten des Menschen und des Thieres nicht verkennen, so müssen auch die ihnen zu Grunde liegenden Principien wesentlich verschieden sein. Die Thierseele haftet an der Materie und kann sich über dieselbe zum selbstständigen Fürsichsein nicht erheben, wie aus allen ihren Aeußerungen hervorgeht (vgl. §. 42, 7). Die Menschenseele dagegen unterscheidet sich im Selbstbewußtsein nicht allein von den Gegenständen, sondern auch von ihrem eigenen Leibe. Sie erhebt sich im Denken über das Concrete, Sinnliche zum Allgemeinen, Uebersinnlichen, erforscht die Gründe und Folgen der Ereignisse, und hofft über die Schranken des irdischen Daseins ein ewiges Leben. Sie waltet mehr oder minder frei über die Materie und macht sich dieselbe dienstbar, herrscht über den Leib und die sinnlichen Triebe. Durch alles dieses bekundet die Menschenseele ihre Selbstständigkeit dem Leibe gegenüber oder ihre S u b s t a n t i a l i t ä t.

Vgl. R e i m a r u s, Allgemeine Betrachtungen über die Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. 1773. S c h e i t l i n, Versuch einer vollständigen Thierseelen-

kunde, 1840. M. Perty, über das Seelenleben der Thiere, 1865. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 1869. Fr. Schultze, die Thierseele, 1868. J. Bona Meyer, Philosophische Zeitfragen, 1870. Fr. Körner, Instinct und freier Wille, 1875.

§. 48. Immaterialität, Spiritualität und Individualität der Seele.

1. Die Seelensubstanz kennzeichnet sich, wie aus dem Vorherigen einleuchtet, im Gegensatze zur Materie als eine immaterielle Substanz. Als solche ist sie physisch einfach, wogegen die Materie zusammengesetzt und theilbar ist. Diese Einfachheit erhellt aus ihren Thätigkeiten. Denn alle bewußten Innenzustände als solche sind einfache Acte, weil sie die Vorstellung von Ausdehnung, Gestalt, Theilbarkeit ganz und gar von sich ausschließen; folglich muß auch das Princip derselben einfach sein. Die Seele kann ferner in der Reflexion sich auf sich selbst zurückwenden und sich als das einheitliche Princip ihrer Zustände wissen. Dieses würde unerklärlich sein, wenn sie ein zusammengesetztes Wesen wäre. Denn gesetzt auch, die einzelnen Theile könnten sich auf sich zurückwenden, oder auf andere Theile hinwenden, so würde das Resultat dieser Reflexion nun und nimmer das einheitliche Bewußtsein sein. — Weil die Seele physisch einfach ist, so kann sie auch nicht, wie die Materie, ausgedehnt sein oder circumscriptive einen Raum einnehmen (vgl. §. 16, 3). Wohl aber ist sie definitive im Raume, sofern sie an einem bestimmten Orte, nämlich im menschlichen Leibe, sich befindet. — Mit der Einfachheit ist es ferner unvereinbar, wenn man die Seelensubstanz für ein Fluidum, ähnlich dem elektrischen, für einen Nervengeist u. dgl. nimmt. Denn ein solches Fluidum ist nicht unausgedehnt und untheilbar und daher nicht immateriell. Es verträgt sich indeß wohl mit der Einfachheit der Seele, daß in ihr verschiedene Vermögen (Potenzen) sind, welche allerdings nicht zusammenhangslos neben einander bestehen, aber auch nicht auf Eine Wirkungsweise zurückgeführt werden können.

2. Die Immaterialität der Seele ist weiterhin als Spiritualität oder Geistigkeit zu bestimmen, weil die Seele ein einfaches, vernünftiges und frei wollendes Wesen ist, und ein solches Wesen nennen wir Geist. Wie wir gesehen haben (§. 47, 3), eignet nur dem Menschen, nicht auch dem Thiere ein geistiges Leben; daher ist auch nur die Menschenseele ein Geist. Aber sie ist ein Geist niederer Ordnung, weil sie in ihrer geistigen Thätigkeit von der Entwicklung und dem normalen Verhalten des leiblichen Organismus abhängt.

3. Die immaterielle, geistige Seele ist endlich eine individuelle, d. h. eine jedem Einzelmenschen eigene, allen anderen Seelen gegenüber in sich abgeschlossene Substanz. Zwar behauptet der pantheistische Monopsychismus, daß (nach Averrhoes) die geistige Seele (der νοῦς) ein allen vernünftigen Wesen gemeinsamer Geist sei, welcher sich den Einzelmenschen in verschiedener Weise mittheile und dadurch die individuelle Verschiedenheit der Menschenseelen verursache; oder daß (nach Hegel) jede Einzelseele nur eine vorübergehende Erscheinungsweise der absoluten Idee oder Vernunft sei. — Gegen diesen Monopsychismus legt unser Selbstbewußtsein einen unabweisbaren Protest ein. Denn einem Jeden bezeugt sein Selbstbewußtsein, daß alle seine bewußten Zustände ihm allein angehören, alle seine Handlungen in ihm selbst ihren verantwortlichen Urheber haben. Wäre die menschliche Seele nur Modification des allgemeinen Geistes, so könnte sie wohl von diesem als seine Modification gewußt werden, aber sie könnte unmöglich um sich selbst wissen. Daß unser Selbstbewußtsein einem allgemeinen Bewußtsein angehöre, unsere Seele nur Manifestation der Allseele sei, kann selbst eine Hegel'sche Dialektik nicht wahrscheinlich machen. Und wie wir uns als selbstständige Wesen wissen, so halten wir auch unsere Mitmenschen als für sich seiende Wesen; auch ihnen legen wir individuelle Seelen bei und vermögen uns nicht einzureden, daß wir mit ihnen einem gemeinsamen Allgeiste anhaften. Endlich ist, wie wir sehen werden, jeder Mensch seinem Gotte verantwortlich für sein Handeln. Dieses setzt nothwendig die Individualität der Seele voraus. — Jede Menschenseele ist folglich individuell, und zwar vermöge ihrer Wesenheit und nicht erst in Folge ihrer Vereinigung mit dem Leibe. Gerade durch seine individuelle Seele ist der Mensch unter allen irdischen Wesen das vollkommenste Individuum. Wie sich gezeigt hat, ist die Individualität der Pflanze vollkommener als die des anorganischen Körpers, und die des Thieres wieder vollkommener als jene der Pflanze; aber erst der Mensch weiß sich als Ich allen anderen Dingen gegenüber; erst in ihm ist der Träger und das Princip der Individualität eine einfache Substanz. Daher hat auch erst beim Menschen die Sprache für jeden Einzelmenschen einen besonderen Namen. Freilich steht noch höher als die Individualität des Menschen die des reinen Geistes, dessen Ich allein und rein ein einfaches Wesen ausdrückt und nicht, wie beim Menschen, einen mit einem zusammengesetzten Organismus verbundenen Geist.

2. Verhältniß der Seele zum Leibe.

§. 49. Der einseitige Dualismus.

1. Besteht nach dem Gesagten der Mensch aus Leib und Seele, als aus zwei wesentlich verschiedenen, in ihrem getrennten Sein und Wirken sich gegensätzlich verhaltenden Bestandtheilen, so folgt die Verwerflichkeit des Monismus (vgl. §. 44, 2), und nur der Dualismus befriedigt das vernünftige Denken. Es entsteht nun die Frage, wie Leib und Seele sich zu einander verhalten, insbesondere, welches die Art und Weise ihrer Vereinigung im Menschen sei.

2. In Betreff dieser Frage gibt es einen einseitigen Dualismus, welcher in allen seinen, geschichtlich verschieden aufgetretenen Formen den gemeinsamen Grundgedanken hat, daß Leib und Seele in sich abgeschlossene, complete Substanzen sind, welche im Menschen nur äußerlich, unwesentlich mit einander zusammenhangen. Um dann die thatsächliche Uebereinstimmung zwischen den leiblichen und den seelischen Erscheinungen zu erklären, wurden verschiedene Hypothesen erfunden:

a) Der Occasionalismus (von Cartesius angebahnt und von Geulinx und Malebranche ausgebildet). Der Leib ist hiernach der Seele gegenüber ein selbstständiges Automat, welches durch sich selbst wirkt und in seinen (bewußtlosen) Thätigkeiten weder von der Seele beeinflußt wird, noch auch seinerseits auf diese einwirkt. Die Uebereinstimmung zwischen Seele und Leib wirkt Gott unmittelbar, so zwar, daß bei Gelegenheit (occasio), wo die Seele für ihre Zwecke der Bewegung des Körpers bedarf, Gott diesem die entsprechende Bewegung gibt, und ebenso, wenn etwas auf den Körper Bezügliches zur Kenntniß der Seele kommen soll, Gott dieser die betreffende Kenntniß mittheilt. (System der göttlichen Assistenz.)

b) Das System der prästabilirten Harmonie. Leibnitz, der Urheber desselben, hält fest, daß Leib und Seele ganz unabhängig von einander bestehen und wirken; die vollständige Harmonie zwischen ihren Wirkungen läßt er verursacht sein durch göttliche Vorherbestimmung. Der Leib, ein Monadencomplex, ist als Kunstwerk von Gott so eingerichtet, daß er aus sich das thut, was die Seelenmonade verlangt, und gerade dann, wann sie es verlangt. Und umgekehrt hat die Seele vom Schöpfer die Einrichtung bekommen, daß in ihr, so oft im Leibe ein Sinneseindruck stattfindet, unabhängig davon die entsprechende Empfindung oder Wahrnehmung entsteht.

c) Der Herbart'sche Mechanismus. Nach Herbart liegen der Erscheinungswelt unbestimmt viele Reale zu Grunde. Auch die Seele ist ein einfaches Reale, deren Qualität uns gänzlich unbekannt ist. Sie hat an sich keine Zustände, keine Empfindungen, Vorstellungen u. dgl., aber indem sie sich im Zusammensein mit den Leibesrealen gegen die Störungen, welche von diesen ausgehen, unverändert selbst erhält, entstehen Vorstellungen, auf welche alle sogen. Seelenthätigkeiten zurückzuführen sind. Das „Leben gehört der Materie“ und geht nicht von der Seele aus, sondern dieser eignet nur eine geistige Regsamkeit, vermöge welcher sie gegen Störungen, welche von den Leibesmonaden mittelst des Nervensystems ausgehen, sich selbst erhält und Vorstellungen veranlaßt. Eine Wechselwirkung findet zwischen den Realen überhaupt und also auch zwischen Seele und Leib nicht statt, sondern der Leib lebt für sich, und die bewußten seelischen Thätigkeiten entstehen dadurch, daß zwischen den in Folge der Selbsterhaltung zu Stande gekommenen Vorstellungen ein mechanischer Druck und Gegendruck, ein Steigen und Sinken im Bewußtseinskreise stattfindet.

d) Das System des physischen Einflusses (von Newton, Clarke, Storchenau u. A. aufgestellt). Hiernach wirkt der Leib auf die Seele und diese auf jenen; es findet also eine eigentliche Wechselwirkung zweier selbstständig bestehenden Substanzen statt.

e) Der Seelendualismus Günther's. Günther nimmt für die vegetativen und animalischen Functionen mit Einschluß des begrifflichen Denkens als Princip die Naturpsyche oder Leibseele an, welche nach ihm das Naturprincip auf der höchsten Stufe der Verinnerung ist. Dieser stellt er gegenüber als wesentlich von ihr verschieden den individuellen Geist, das Princip der Ideen. Beide sind im Menschen zu einer formalen Einheit verbunden wegen ihrer formalen Aehnlichkeit, da der Leibseele Bewußtsein, dem Geiste aber Selbstbewußtsein eignet. Daher die Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins sowie die Uebereinstimmung zwischen den leiblichen (psychischen) und den geistigen Thätigkeiten.

3. Diese Ansichten erweisen sich sämmtlich als unhaltbar.

a) Die beiden ersten Ansichten heben die Einheit des Menschen, deren wir uns bewußt sind, vollständig auf. Der Mensch ist thatsächlich ein aus Leib und Seele bestehendes Individuum; nach jenen Ansichten aber könnte die Uebereinstimmung zwischen Leib und Seele auch bestehen, wenn beide räumlich von einander getrennt existirten. Zudem ist mit dem Occasionalismus des Cartesius das Bewußtsein unvereinbar, daß wir selbsteigene und zudem verantwortliche Urheber unserer Handlungen sind (vgl. §. 32, 2).

b) Auch die Herbart'sche Ansicht kann vor dem vernünftigen Denken nicht bestehen. Es ist unbegreiflich, wie die einfache Seelenmonade sich selbst erhaltend Vorstellungen veranlaßt und dabei schlechthin unveränderlich bleibt; denn Vorstellungen sind doch Zustände, die an einem Subjecte haften; es ist weiterhin undenkbar, wie diese Vorstellungen zu selbstständigen Potenzen werden können, die sich gegenseitig verdrängen und anziehen. Wo ist endlich das Ich zu suchen, welches nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins alle bewußten Zustände trägt und in welchem auch das Leben sein Centrum hat?

c) Das System des physischen Einflusses läßt gleichfalls die Einheit der menschlichen Natur nicht zur Geltung kommen, da diese Einheit hier nicht größer zu sein braucht, als jene, welche Plato sich dachte, wenn er die Vereinigung von Leib und Seele mit der des Wagenlenkers und seines Wagens, oder des Steuermannes und seines Schiffes verglich. Die Einheit, welche aus der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele hervorgeht, reicht nicht aus, um die Einheit des menschlichen Individuums zu erklären. Außerdem läßt sich nicht begreifen, wie der Körper, welcher auf ein Anderes nur einwirken kann, wenn er mit ihm in Berührung tritt, als ein Ausgedehntes aber nur mit einem Ausgedehnten in Berührung treten kann (contactus quantitatis), auf die einfache, unausgedehnte Seele einzuwirken im Stande sei. Allerdings wirken auch leibliche Vorgänge auf die Seele, aber nur, nachdem der Körper durch die Seele zu ihrem lebendigen Leibe gemacht ist.

d) Betreffs des Günther'schen Seelendualismus endlich läßt sich nicht absehen, wie deßhalb zwischen Leib und Geist eine innige Vereinigung bestehe, weil jener bewußt, dieser selbstbewußt sei. Denn soll der wesentliche Unterschied zwischen Natur und Geist gewahrt bleiben, so muß doch der Unterschied zwischen Bewußtsein der Natur und Selbstbewußtsein des Geistes ein wesentlicher sein, und dann ist der Gegensatz zu schroff, um aus der formalen Vereinigung beider die Einheit des menschlichen Bewußtseins begreifen zu können. Denn thatsächlich ist es ein und dasselbe Ich, welches empfindet und denkt, begehrt und will, sinnliche und geistige Acte setzt. Wenn aber zwei verschiedene Bewußtsein nur formal geeinigt sind, so läßt sich diese untheilbare Einheit des Ich nicht erklären. Dann sind auch die Gründe, welche Günther für die Zweiheit des Bewußtseins und daher für die Zweiheit der ihnen zu Grunde liegenden Seelen beibringt, nicht stichhaltig. Denn wenn Günther einen diametralen Gegensatz findet zwischen dem Begriffe als dem Gedanken vom Allgemeinen in den Erscheinungen, und zwischen der Idee als dem Gedanken des Geistes an sich, dem Realgrunde hinter

den Erscheinungen, und wenn er beide als Resultate entgegengesetzter, wie „Gipfel- und Wurzelstreben“ sich verhaltender Denkprocesse faßt und daher ein doppeltes Princip im Menschen statuirt (bewußte Naturpsyche und selbstbewußter Geist), so ist dieser Schluß deshalb ohne Beweiskraft, weil die Prämissen falsch sind. Ein diametraler Gegensatz zwischen Begriff und Idee (im Günther'schen Sinne) ist eben nicht vorhanden. Zwar ist der Gedanke vom Allgemeinen der Erscheinungen ein anderer, als der Gedanke des Grundes hinter den Erscheinungen, weil sie sich auf verschiedene Objecte beziehen; aber beide Gedanken sind Resultate ähnlicher, ja einander bedingender Denkprocesse. Wenn aber Günther u. A. auf den Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Fleisch und Geist hinweisen, um zu folgern, daß diese einander widerstreitenden Kräfte verschiedenen Principien angehören müssen, so ist zu erwiedern, einmal, daß nicht allein zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, sondern auch zwischen Zuständen innerhalb der sinnlichen, sowie innerhalb der geistigen Sphäre Widerstreit stattfindet; und dann, daß dieser Widerstreit sich ganz wohl erklären läßt, wenn der Seele in der Einheit ihres Wesens verschiedene Kräfte beigelegt werden, vermöge welcher sie in verschiedenen, einander häufig durchkreuzenden Richtungen thätig sein kann. Und gerade der Umstand, daß das einheitliche Ich sich dieses Widerstreites bewußt wird, spricht gegen die Zweiheit der Seelen im Menschen. Denn wäre die geistige Seele eine andere als die sinnlich-begierliche, so könnte wohl jede des Widerstreites sich bewußt werden, welcher innerhalb ihres Bereiches obwaltet; aber daß beide sich einander widerstreiten, bliebe doch jeder einzelnen verborgen. Beruft man sich aber auf die formale Einheit beider Principien, um das Bewußtwerden jenes Widerstreites im einheitlichen Ich zu erklären, so erscheint es sonderbar, wie zwei in Kampf mit einander stehende Principien doch so einheitlich zusammenhalten.

§. 50. Wesenseinheit des Menschen.

1. Der einseitige, schroffe Dualismus ist also verwerflich, und nur jener Dualismus zulässig, welcher behauptet, daß der Mensch zwar aus zwei wesentlich verschiedenen Substanzen bestehe, daß diese Substanzen aber, an sich incomplet, für einander bestimmt seien und in ihrer Verbindung ein completum substantiale (vgl. §. 14, 2, b), die einheitliche menschliche Person bilden; kurz: Leib und Seele sind im Menschen zur W e s e n s e i n h e i t verbunden: Denn:

a) Nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins ist der Mensch ein

einheitliches Wesen. Unter dem Ich als dem Subjecte aller unserer Thätigkeiten verstehen wir nicht den Leib, noch die Seele für sich, sondern den ganzen Menschen. Und wenn wir durch Reflexion die Ueberzeugung gewonnen haben, daß das Princip (principium, quo), wodurch unsere Thätigkeiten zu Stande kommen, eine immaterielle Seele ist, so bleiben wir uns doch nach wie vor bewußt, daß das Subject (principium, quod) unserer Thätigkeiten weder Seele noch Leib ausschließlich, sondern die einheitliche menschliche Person sei.

b) Manche Thätigkeiten in uns können weder der Seele, noch dem Leibe für sich eignen. Dieses sind die sogen. operationes coniunctae, d. h. Zustände, welche zwar seelisch sind, aber nur in Verbindung mit körperlichen Organen zu Stande kommen (z. B. Empfindungen, Anschauungen). Dieselben haben zu ihrem Subjecte das Ich; dieses muß also die Einheit von Leib und Seele sein.

2. Die Verbindung von Leib und Seele zur Wesenseinheit bedingt, daß im Menschen nur Eine Seele als Princip aller menschlichen Thätigkeiten sei. Und in der That läßt sich sowohl gegen den Trichotomismus, welcher den Menschen aus Geist (Princip der geistigen Thätigkeit), Seele (Princip der animalischen und organischen Functionen) und Leib bestehen läßt, als auch gegen den Cartesisch-Leibnitzischen, den Herbart'schen sowie gegen den Günther'schen Dualismus (vgl. §. 49, 2) zeigen, daß das Princip der geistigen, sinnlichen und organischen Functionen ein und dasselbe ist. Denn:

a) Das Selbstbewußtsein bezeugt uns, daß dasselbe Ich, welches denkt und will, auch sinnlich empfindet und begehrt, sowie sich ernährt und erhält; daß also einem und demselben Ich die geistigen, sinnlichen und organischen Functionen zukommen. Diese Einheit des Bewußtseins wäre unerklärlich, wenn die genannten verschiedenen Functionen in verschiedenen Principien gründeten.

b) Erfahrungsmäßig besteht zwischen den geistigen, sinnlichen und organischen Zuständen ein inniger Zusammenhang und eine gegenseitige Abhängigkeit. Empfindungen, Anschauungen und sinnliche Begierden sind Voraussetzung für Begriffe und Willensacte, und wiederum werden jene durch diese hervorgerufen. Diese Thatsache bedingt die Identität der denkenden und empfindenden Seele. Denn bei der Annahme, daß Empfinden und Denken zwei verschiedenen Principien angehören, müßte zur Erklärung jener Thatsache auch angenommen werden, daß beide Principien sich gegenseitig mittheilen, was in ihnen vorgeht, und in diesem Falle müßte die empfindende Seele auch denken, die denkende auch empfinden. Der Umstand ferner, daß die niederen und höheren

Seelenthätigkeiten sich gegenseitig behindern, schwächen, verdrängen, daß z. B. energisches Denken die Sinnesthätigkeit beeinträchtigt, und umgekehrt sinnliche Erregungen, Begierden u. dgl. das Denken stören, bleibt unverständlich, wenn sie nicht in Einem Principe wurzeln. Denn wäre die sinnliche Seele eine andere als die geistige, warum sollten beide dann nicht unabhängig und unbehindert von einander thätig sein können? Wenn dagegen Eine einfache Seele die sinnlichen und die geistigen Zustände auswirkt, so erklärt sich leicht, wie sie, in einer Richtung energisch thätig, in der anderen sich mehr unthätig verhält. — Ebenso ist das sinnlich-geistige Leben mit dem organischen eng verkettet. Die unbewußten Zustände des leiblichen Organismus beeinflussen das bewußte Seelenleben und umgekehrt. Es ist bekannt, wie krankhafte Zustände des Organismus, insbesondere des Gehirns, wie Verschiedenheit des Geschlechtes, Alters, Klima's, der Nahrung u. dgl. das bewußte Seelenleben modificiren, und welchen Einfluß wiederum die Seelenzustände (Einbildungen, Affecte, Leidenschaften u. s. w.) auf den Organismus haben. — Ganz besonders bekundet sich aber der innige Zusammenhang des bewußten und des unbewußten (organischen) Lebens bei den willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen. Um nämlich willkürliche Bewegungen auszuführen, ist nicht allein der Entschluß der Seele erforderlich, sondern auch die Thätigkeit der Muskelkraft, welche ganz dem Gebiete des organischen Lebens angehört. Dieses steht so sehr unter der Herrschaft der Seele, daß auf Befehl der letzteren sofort die willkürliche Bewegung ausgeführt wird. Noch mehr deuten die unwillkürlichen, nachgeahmten Bewegungen des Gähnens, Lachens u. dgl. auf die Abhängigkeit des organischen vom psychischen Leben. Denn diese unwillkürlichen Bewegungen entstehen oft in Folge der Wahrnehmung derselben an Anderen. Somit folgt auf Grund einer psychischen Thätigkeit (der Wahrnehmung) ganz unwillkürlich eine organische Bewegung. Dieser enge Zusammenhang und diese wechselseitige Abhängigkeit der bewußten und der unbewußten Zustände gestatten keinen Zweifel daran, daß die Seele und das organische Lebensprincip im Menschen identisch sind.

c) Endlich weiset auch die stufenweise Entwicklung des organischen, sinnlichen und geistigen Lebens auf die Einheit des ihnen zu Grunde liegenden Princips hin. Zuerst offenbart sich die organische Thätigkeit, welche den Leib von der einfachen Eizelle aus zu einem lebendigen Organismus bildet und als solchen erhält. Mit fortschreitender Entwicklung des organischen bethätigt sich auch das animalische und dann das geistige Leben. Hat sich diese stufenweise Entwicklung einmal vollzogen, dann bleibt das bewußte Leben im engsten Verbande mit dem

unbewußten, bis mit dem Aufhören von jenem auch dieses ein Ende nimmt und der Organismus auseinander fällt. Diese Thatsachen sind ganz erklärlich, wenn im Menschen nur Ein Princip thätig ist. Denn dieses Princip hat naturgemäß zuerst diejenigen (niederen) Vermögen zu entwickeln, welche der Entfaltung der anderen (höheren) Vermögen voraufgehen müssen. Wenn dagegen der Geist von dem organisch-sinnlichen Princip wesentlich verschieden ist, so sieht man nicht ein, warum sich nicht beide gleichzeitig und unabhängig von einander entwickeln und bethätigen können, warum der Geist erst bei einer gewissen Gehirnentwicklung zum Selbstbewußtsein gelangt. Ganz dasselbe gilt, wenn man die sinnlich-geistige Seele als eine einheitliche dem organischen Principe gegenüberstellt.

3. Sind nach dem Gesagten Seele und Leib im Menschen zur Wesenseinheit verbunden, und ist die einheitliche Seele das alleinige Princip aller organischen, animalischen und geistigen Thätigkeiten, so kann man (mit den Alten) die Seele als die substantielle oder Wesens-Form des Leibes bezeichnen. Denn die substantielle Form ist ja dasjenige, wodurch ein Ding sein eigenthümliches Wesen und Wirken hat (vgl. §. 21, 4). Im anorganischen Reiche fanden wir als Formprincip die chemische Kraft, welche nicht zwar eine unbestimmte materia prima, sondern die Monaden zur höheren Einheit des Atoms verbindet und ihnen jene qualitative Beschaffenheit verleiht, vermöge welcher sie unveränderlich in sich bleibend sämmtliche Eigenschaften der erscheinenden anorganischen Körperwelt verursachen. Im organischen Reiche ergab sich uns die Lebenskraft als substantielle Form, nicht zwar in dem Sinne, als wenn die Elemente, woraus der Organismus sich aufbaut, ganz ihre eigenthümliche Beschaffenheit verlören, erst zur materia prima und dann durch die educirte Lebenskraft zum Organismus geformt würden (denn thatsächlich bethätigen sich auch im Organismus theilweise die chemisch-physikalischen Kräfte der Elemente); aber das Lebensprincip beherrscht doch so sehr die Elemente, daß sie im Organismus vielfach ein ganz entgegengesetztes Verhalten als außerhalb desselben bekunden, und daß der ganze Organismus dem Lebensprincip sein Dasein und Leben verdankt (vgl. §. 41, 8). Und so ist in noch vollkommnerer Weise die Seele substantielle Form des Leibes. Die vierzehn Elemente, woraus der Leib zusammengefügt ist, verlieren ihre eigenthümliche Wirkungsweise in demselben zwar nicht gänzlich; aber daß sie sich zu einem lebendigen Organismus zusammenfügen und als solchen fortwährend erhalten, hat seinen Grund in der Seele. Sie ist daher Wesensform, d. h. die substantielle Kraft, welche sich ihren leben-

digen Leib aus den Elementen aufbaut und dessen Leben unterhält, welche sich Organe ausbildet, um durch diese animalische Functionen zu vollbringen, und welche sich darüber hinaus als geistiges Wesen durch ihr Denken und Wollen ausweiset. Wenn daher die Seele vom Leibe entweicht, so hört auch das organische Leben auf. Zwar tritt dann nicht eine andere substantielle Körperform auf, sondern die Elemente, von der Herrschaft der Seele befreit, streben wieder in ihrer natürlichen Beschaffenheit sich zu bethätigen und arbeiten deshalb an der vollständigen Auflösung der organischen Verbindung des Leibes.

4. Ist die Seele Wesensform im Menschen, also das den Leib gestaltende und erhaltende, sowie sinnlich und geistig thätige Princip, so erklärt sich

a) einerseits die Weise der sogen. Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und andererseits die der Seelenwirksamkeit überhaupt. Von einer eigentlichen Wechselwirkung, so daß, wie die Seele auf den Leib, so auch dieser auf jene selbstständig einwirke, kann keine Rede sein. Zwar empfängt die Seele vom Leibe Eindrücke und mittelst derselben Kunde von der Außenwelt, aber diese Eindrücke werden der Seele nur durch den von ihr belebten Leib übermittelt. Folglich befähigt die Seele zuerst als belebendes Princip den Leib, ehe sie als sinnlich-geistiges Princip leibliche Eindrücke empfängt und leibliche Bewegungen veranlaßt. Die Seele ist somit in letzter Instanz das alleinige Princip aller Wirksamkeit, wie sie ja auch als Wesensform das Princip der Wirklichkeit des Leibes ist.

b) Weiterhin ergibt sich daraus, daß die Seele Wesensform ist, für ihre Wirksamkeit die Folgerung, daß sie in der Einfachheit ihres Wesens verschiedene Kräfte und Vermögen besitzen müsse. Denn wo sich wesentlich verschiedene Thätigkeiten offenbaren, da müssen wesentlich verschiedene Kräfte grundgelegt sein. Nun aber sind die organischen, animalischen und geistigen Functionen wesentlich von einander verschieden, sie setzen folglich verschiedene Kräfte voraus. Die Seele ist somit nicht metaphysisch, sondern nur physisch einfach (vgl. §. 10, 1). Ihre Vermögen fließen zwar nothwendig aus ihrem Wesen, sind aber weder mit diesem noch mit einander völlig identisch, und zwar deshalb nicht, weil die Seele nicht zugleich in allen ihren möglichen verschiedenen Richtungen thätig ist, sondern bald in dieser, bald in jener Weise sich äußert. In ihrem charakteristischen Unterschiede von allen übrigen irdischen Wesen ist sie geistiger Natur, jedoch nicht ein reiner, sondern ein zugleich als organisches und animalisches Princip thätiger Geist. Als solcher bildet sie sich einen vor allen andern Organismen ausgezeichneten Leib und

Organe für ihre sinnlichen Thätigkeiten; dann bethätigt sie sich in sinnlicher und weiterhin in geistiger Weise und bekundet hierdurch ein Wesen, welches als Geist ebenso sehr über die Materie erhaben ist und für sich existiren kann, als es naturgemäß einem Leibe anzugehören geeigenschaftet ist. — Aus dem Gesagten läßt sich die Einwendung, welche von Günther'scher Seite gegen die geistige Seele als organisirendes Princip des Leibes geltend gemacht wurde, leicht abweisen. Man behauptete nämlich, daß die Seele, wenn sie den Leib gestalte und erhalte, diese Thätigkeit mit Bewußtsein und Freiheit vollführen müsse. Thatsächlich wisse aber der Geist nicht unmittelbar um die Vorgänge der Gestaltung und Ernährung u. dgl. seines Körpers, noch sei er im Stande, den organischen Lebensproceß mit seinem Willen zu beherrschen. Also könne der Geist nicht das einzig organisirende Princip des Leibes sein. Hiergegen ist einfach zu bemerken, daß Selbstbewußtsein, Denken und Wollen nicht das ganze Wesen der Seele ausmachen, sondern den geistigen Vermögen derselben angehören, daß dagegen die niederen Functionen in niederen Seelenkräften gegründet sind und daher mehr oder minder unbewußt und unwillkürlich verlaufen.

5. Endlich erledigt sich durch die Lehre, daß die Seele Wesensform und daher Princip wie der Wirklichkeit so aller Wirksamkeit des Menschen sei, die Frage nach dem Seelensitze. Als einfaches Wesen kann die Seele nicht circumscriptive einen Raum und somit eine bestimmte Gestalt annehmen, wohl aber definitive im Raume, d. h. an einem bestimmten Orte sein. Dieser Ort ist für jede Menschenseele der Leib, und es fragt sich nur, ob sie im ganzen Leibe, oder bloß in einem bestimmten Theile desselben gegenwärtig sei. Diejenigen, welche der Seele einen örtlichen Sitz in einem bestimmten Körpertheile zuschreiben, verfallen naturgemäß auf das Gehirn, weil es mit den charakteristischsten Seelenthätigkeiten (den bewußten Zuständen) zweifelsohne auf's Engste zusammenhängt. In der That hat fast jeder Theil des Gehirns (Zirbeldrüse, Balken, Brücke u. s. w.) die Auszeichnung erfahren, zum Seelensitze erhoben zu sein. Da sich aber herausgestellt hat, daß die bewußten Seelenzustände an die ausgebreiteten Windungen des großen Gehirns gebunden sind, so kann nur mehr von einem ausgebreiteten Sitze der bewußten Seele im Gehirne Rede sein. Weil ferner die bewußte Seele zugleich das Lebensprincip des Leibes ist, so kann sie auch nicht ausschließlich im Gehirne wohnen; sondern indem sie den ganzen Körper durchwirkt, alle Organe lebendig und im lebendigen Zusammenhange mit einander erhält, muß sie auch im ganzen Körper gegenwärtig sein. Thatsächlich ist der Bestand unsers Lebens nicht ausschließlich an die Erhaltung eines Körpertheils gebunden (obwohl freilich mit gewissen

Organen enger verknüpft als mit anderen), sondern an den solidarischen Zusammenhang aller Theile. Die Seele gehört daher dem ganzen Leibe an; aber sie ist nicht so im ausgedehnten Leibe gegenwärtig, daß sie sich mit demselben ausdehne, sondern sie ist ganz im ganzen Leibe und ganz in jedem Theile desselben. „Die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen Raume beweiset," wie Kant richtig bemerkt, „nur eine Sphäre der äußern Wirksamkeit, mithin keine Vielheit innerer Theile, mithin keine Ausdehnung." Als einfaches Wesen kann die Seele nicht durch körperliche, sondern nur durch virtuelle Berührung, also nur energetisch den ganzen Leib durchwohnen; und während sie ihrem Wesen nach den ganzen Körper einnimmt, ist sie je nach ihrer verschiedenen Wirkungsweise in den einzelnen Organen in verschiedener Weise gegenwärtig: als bewußte Seele im großen Gehirn, als bewegende im Rückenmark, als vegetative in dem Gangliensystem u. s. w.

Vgl. über das Verhältniß der Seele zum Leibe Liberatore, del composto umano; Pianciani, saggi filosofici; Kleutgen, Philosophie d. Vorzeit, 2. Bd.; Ant. Braetz, speculative Begründung der Lehre der kath. Kirche über das Wesen der menschlichen Seele und ihr Verhältniß zum Körper; Morgott, Geist und Natur im Menschen. Ueber den Seelensitz vgl. noch Fechner, Elemente der Psychophysik, 2. Bd.

3. Ursprung und Fortdauer der Seele.

§. 51. Ursprung derselben.

1. In Betreff der Seele, welche sich als eine immaterielle, geistige, aber zugleich den materiellen Leib bildende und belebende Substanz erwiesen hat, ist noch die Frage zu erledigen, woher sie ihren Ursprung habe, und ob sie nach dem leiblichen Tode noch fortbestehen werde. Diese Doppelfrage kann hier (in der immanenten Weltbetrachtung) nur negativ beantwortet werden, indem wir zeigen, daß die Menschenseele einerseits nicht aus den chemisch-physikalischen Kräften der Natur, noch aus den organischen Bildungen mit Einschluß des Thierreiches ihren Ursprung haben könne; daß sie aber auch andererseits weder durch sich, noch durch Naturkräfte vernichtet werden könne.

2. Wie oben (§. 41, 7) gezeigt wurde, läßt sich aus den materiellen Stoffen nicht einmal das organische Lebensprincip herleiten, um wie viel weniger also die Menschenseele, welche eine immaterielle, geistige Substanz ist. Die materialistische Herleitung der Seele aus dem bloßen Stoffe erweiset sich daher sofort als unsinnig. — Aber auch jene naturalistische Ansicht, welche den Ursprung der Menschenseele zwar nicht in

die Materie, aber doch in die organische Natur verlegt, ist verwerflich. Diese Naturalisten nehmen als Gegner der generatio aequivoca das organische Leben als ein ursprünglich gegebenes an und leiten mit Hülfe der Darwin'schen Transmutationstheorie die Formenmannigfaltigkeit des organischen Lebens aus einem (oder einigen) ersten Organismus ab. Auch das Menschenleben, als das relativ vollkommenste organische Leben, soll durch Umwandlung und stufenweise Vervollkommnung der Organismen aus dem Thierreiche entstanden sein. Gegen diese Ansicht spricht außer den (§. 43) für die Unhaltbarkeit der Darwin'schen Theorie angeführten Gründen namentlich die wesentliche Verschiedenheit der Menschen- und der Thierseele, wornach jene als einfaches, geistiges Wesen im geraden Gegensatze zum materiellen Stoffe, wie auch zum thierischen Lebensprincipe steht (vgl. §. 47).

3. Der erste Ursprung der Seele am Anfange der Menschheit kann demnach weder im anorganischen, noch im organischen Reiche der Natur liegen, sondern muß auf eine übernatürliche Ursache (wie sich zeigen wird, auf den schöpferischen Gott) zurückgeführt werden. Hier entsteht nun die weitere Frage, woher im Verlaufe des Menschengeschlechtes die einzelnen Seelen ihren Ursprung haben. Da die Entstehung des Menschen an den Act der Zeugung geknüpft ist, so behauptet eine Ansicht, daß durch den Zeugungsact der Eltern die Seele sowohl als der Leib hervorgebracht werden — Generatianismus. Dagegen will eine andere Ansicht, daß nicht allein die ersten, sondern auch alle folgenden Menschenseelen der Schöpfermacht Gottes ihr Dasein verdanken — Creatianismus.

4. Der Generatianismus, auch Traducianismus genannt, behauptet also, daß die ganze Menschennatur durch Zeugung entstehe, wie der Leib aus der leiblichen, so die Seele aus der seelischen Natur der Zeugenden. Man beruft sich für diese Ansicht auf die Aehnlichkeit zwischen dem menschlichen und dem thierischen Zeugungsacte. Wie überall im Bereiche der höheren Lebewesen ein Organismus einen anderen ihm gleichartigen erzeuge, so müsse es sich auch wohl mit dem vollkommensten organischen Wesen, dem Menschen, verhalten, zumal zwischen Eltern und Kindern zumeist eine so auffallende, nicht allein physische, sondern auch psychische Uebereinstimmung obwalte. Auch könne man nicht geltend machen, daß in der Zeugung sich eine Theilung vollziehe, und dieselbe deßhalb mit der Einfachheit der Seele unvereinbar sei. Das Hauptsächlichste bei der Zeugung sei ja nicht der Samenstoff als solcher, sondern die Setzung eines neuen Lebensgrundes. — Indeß der Generatianismus läßt sich für unser Denken nicht rechtfertigen. Die Lebens-

kraft der höhern Organismen kann durch die Zeugung fortgepflanzt werden, weil sie ein dem Stoffe innewohnender Theil des lebendigen Wesens, aber keine Substanz ist, welche für sich bestehen kann. Die Menschenseele ist aber nicht allein Princip des organischen, sondern auch des geistigen Lebens, und eben dadurch bekundet sie sich als ein von den Naturwesen wesentlich verschiedenes Wesen, als eine (incomplete) Substanz. Daher muß sie einen andern Ursprung als jene haben. Zudem läßt sich die Zeugung der Seele des Kindes aus der der Eltern schwerlich anders als eine Emanation, und somit ohne eine Art von Theilung nicht denken. Diese ist aber bei einer immateriellen, geistigen Seelensubstanz nicht zulässig. Nur wenn dem Entstehen der Seele eine materielle Ursache, ein Stoff zu Grunde läge, ließe sich der Generatianismus rechtfertigen. Aber ein solcher Stoff ist bei einer immateriellen Seelensubstanz undenkbar.

5. Wenn also die Seele nicht durch Zeugung aus den Elternseelen emaniren kann, so ist der Generatianismus unzulässig, es sei denn, daß im Zeugungsacte eine schöpferische Thätigkeit sich annehmen ließe. Diese Fassung und Rechtfertigung gibt Frohschammer seinem Generatianismus. Die Zeugung ist ihm ein Schöpfungsact der menschlichen Natur, eine Schöpfung aus Nichts, durch die von Gott der Menschheit verliehene secundäre Schöpfungsmacht des Geschlechtes. Dagegen ist zu bemerken, daß erfahrungsmäßig alles Schaffen des Menschen, selbst wenn es von seinen höchsten geistigen Kräften vollzogen wird, kein Hervorbringen aus Nichts ist, und also kein Grund vorhanden ist, in dem Zeugungsacte, welchen er mit dem Thiere theilt und nicht einmal durch eine bewußte Geistesthätigkeit vollzieht, einen eigentlichen Schöpfungsact anzunehmen. Das vernünftige Denken aber erkennt (wie wir später sehen werden) in der Schöpfung eine absolute Thätigkeit, welche nur einem absoluten Wesen eignen und einem geschöpflichen weder an sich zukommen, noch mitgetheilt werden kann. Wenn man die Sache aber so deutet, daß die zeugenden Eltern nur die werkzeuglichen Ursachen seien, durch welche Gott die Seele des Kindes schafft, so vergißt man, daß das Werkzeug doch in einer Beziehung zu der beabsichtigten Wirkung stehen, dieselbe mitzubewirken im Stande sein muß. Zur schöpferischen Thätigkeit bedarf Gott keines Werkzeuges und fände auch kein taugliches Werkzeug außer sich. Dieser Generatianismus muß also consequent zum Creatianismus fortschreiten.

6. Nur der Creatianismus hat somit Anspruch auf Wahrheit. Die Seele entsteht nicht aus einer materiellen Ursache, sondern allein durch ein wirkendes Princip, tritt also in Folge eines Schöpfungsactes, wel-

chen, wie sich später zeigen wird, nur Gott setzen kann, in's Dasein. Wollte man einwenden, daß nach dieser Annahme der Mensch nicht Erzeuger des Menschen sei, so haben wir darauf zu bemerken, daß der Mensch zwar zunächst nur den Leib, aber mittelbar den Menschen erzeugt, sofern Gottes Schöpfungsact mit dem menschlichen Zeugungsacte verknüpft ist. Der Erzeuger bringt einen solchen Körper hervor, der geeignet ist, ein menschlicher Leib durch Vereinigung mit einer entsprechenden Seele zu sein, und die Seele verbindet sich mit diesem Körper „gemäß dem von Anfang in die Natur gelegten Gesetze", wornach Gott bestimmt hat, daß mit jeder Zeugung, welche einen für eine Seele geeigneten Körper setzt, diese Seele durch sein allmächtiges Wirken entstehen solle. Die auffallende Aehnlichkeit der Eltern und Kinder erklärt sich theilweise aus Nachahmung und Angewöhnung, theilweise wohl daraus, daß Gott dem erzeugten Körper eine entsprechende individuelle Seele zutheilt, und daß auf den Embryo, in welchem das Seelenleben noch schwach sich bethätigt, das mütterliche Leben von großem Einflusse ist.

7. Auf dem Standpunkte des Creatianismus entsteht noch die Frage nach dem Zeitpunkte, wann Gott die Seelen der Einzelmenschen schaffe. Sie hat eine dreifach verschiedene Antwort gefunden:

a) Nach der einen Ansicht existirten die Seelen schon vor der Erzeugung ihrer Leiber (Präexistentianismus). Origenes lehrte nach dem Vorgange Plato's, daß alle Menschenseelen ursprünglich zugleich von Gott geschaffen und mit der Zeit zur Strafe in Leiber eingeschlossen seien. Nach Leibnitz sind in Adam alle Menschenseelen zugleich geschaffen, eingehüllt in kleine Körperchen. Bei jeder Zeugung wird ein solches Körperchen evolvirt und dadurch die Seele zum Bewußtsein gebracht. — Der Präexistentianismus ist unhaltbar. Denn die Seele ist ein Wesen, welches zwar ohne einen Leib existiren kann, aber doch naturgemäß die Bestimmung hat, mit einem Leibe verbunden zu sein und nur in dieser Verbindung ihre eigenen Fähigkeiten stufenmäßig zu entfalten vermag. Getrennt von ihrem Leibe ist die Seele eine incomplete Substanz, gleichsam ein Bruchstück. Nun ist es aber nicht Weise der Natur, zuerst ein Bruchstück, einen Krüppel zu schaffen und dann ihn zu ergänzen, sondern es kommt wohl der Fall vor, daß zuerst das Ganze da ist und dann ein Theil verloren geht. Die Annahme der Präexistenz der Seele ist somit eine unnatürliche und zudem ganz willkürliche Hypothese, welche nur auf dem Standpunkte des einseitigen Dualismus (vgl. §. 49) gemacht werden kann, indem man die Wesenseinheit des Menschen aufhebt und die Verbindung von Leib und Seele ganz zufällig eintreten läßt. Dieses ist in der That der Fall

bei Leibnitz, und bei Origenes vollends ist die Verbindung nicht allein eine un- sondern gar widernatürliche, eine Strafe für frühere Verschuldung und als solche unvereinbar mit der thatsächlichen Anhänglichkeit des Menschen an das Leben und seinem Schauder vor Tod und Verwesung.

b) Eine andere Ansicht behauptet mit vollem Rechte, daß die Seele nicht vor der Erzeugung des Leibes geschaffen, sondern dem erzeugten Leibe eingeschaffen werde. Jedoch soll dieses erst einige Zeit nach der Zeugung geschehen. Nach der gangbaren Ansicht des Mittelalters entsteht bei der Zeugung durch die Zeugungskräfte der Natur im Embryo zuerst nur ein vegetatives Lebensprincip, später ein sinnliches, und erst nach vollendeter Organisation (etwa 40 oder 80 Tage nach der Empfängniß) wird die vernünftige Seele geschaffen, welche dann zugleich die Functionen des vegetativen und animalischen Princips übernimmt. Diese Ansicht stützt sich auf den Grund, daß die Form erst dann entstehe, wenn der Stoff zu einem für sie geeigneten Träger geworden sei, und somit die Seele als intellectuelle Form einen schon in etwa ausgebildeten Leib voraussetze. — Allein wenn die Seele später das Princip nicht allein aller geistigen, sondern auch aller sinnlichen und organischen Functionen ist (vgl. §. 50, 2), warum sollte sie sich nicht von Anfang an als solches bethätigen, zuerst plastisch gestaltend, allmälig empfindend und endlich denkend? Ohnehin ist ja der Leib, so lange er im Mutterschoße weilt, für die Seele, um sich intellectuell zu bethätigen, nicht geeignet, und daher könnte auch nach der genannten herrschenden Ansicht die später geschaffene Seele zuerst nur organisch und animalisch thätig sein.

c) Somit dürfte wohl nur diejenige Ansicht Anspruch auf Wahrheit haben, welche behauptet, daß mit dem Augenblicke der Empfängniß zugleich die Seele geschaffen werde. Statt sich also eine Zeit lang vertreten zu lassen, ist die Seele im Embryo mit dem Beginne des menschlichen Lebens vorhanden und bildet in stufenmäßiger Folge sich ihren Leib aus, sowie dem entsprechend ihre eigenen sinnlichen und geistigen Fähigkeiten.

§. 52. Fortdauer der Seele.

1. Im Leben eines jeden Menschen tritt früher oder später der Moment ein, wo alle Lebensäußerungen aufhören, und der leibliche Organismus durch einen allmäligen Auflösungsproceß zu verfallen beginnt. Hier entsteht nun die eigentliche Lebensfrage, ob damit auch die Seele ein Ende habe, oder aber, ob sie über das Grab hinaus und zwar ewig fortdauere, d. h. unsterblich sei. Diese Frage hat selbst-

redend für die seelenläugnenden Materialisten gar keinen Sinn; aber auch die Pantheisten, welche die Menschenseele nur als vorübergehende Daseinsweise des absoluten Geistes fassen, sie deßhalb consequent in diesen wieder aufgehen lassen, müssen dieselbe verneinen. Denn Unsterblichkeit bedeutet individuelle Fortdauer und nicht das allein, sondern auch persönliches Fortleben der Seele, d. h. ein Fortleben der Einzelseele, welches sich in geistigen Acten bethätigt. Daher müssen auch jene den Unsterblichkeitsläugnern beigezählt werden, welche zwar ein Fortdauern, aber kein Fortleben der Seele anerkennen.

2. Die Beweise für die persönliche Seelenfortdauer kann man in historische, metaphysische und teleologische eintheilen.

a) Der historische Beweis beruft sich auf die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens bei allen Völkern. Um diese Thatsache zu erklären, wird man annehmen müssen, daß jedem Menschen das Unsterblichkeitsbewußtsein und damit die Zuversicht auf ein ewiges Leben innewohne. — Ohne alle Bedeutung ist dieser Beweis zwar nicht, aber er entbehrt doch einer strengen Beweiskraft. Denn einmal steht die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens nicht über allen Zweifel fest. Dann ist die Allgemeinheit einer Lehre nicht immer eine Bürgschaft für ihre Wahrheit. Und wenn man aus der Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens folgert, daß jedem Menschen das Unsterblichkeitsbewußtsein innewohne, so ist diese Folgerung keine nothwendige. Zudem müßte dieses Unsterblichkeitsbewußtsein ein doppeltes Moment enthalten: den Gedanken der Unsterblichkeit und die Gewißheit, daß er an unserer Seele werde verwirklicht werden. Diese Gewißheit ist im Selbstbewußtsein nicht ohne Weiteres gegeben. Wie wäre sonst die häufige Läugnung der Unsterblichkeit zu erklären? Wollte man aber aus dem bloßen Gedanken der Unsterblichkeit die Gewißheit derselben folgern, so wäre dieses ein sogenannter ontologischer Beweis für die Unsterblichkeit, welcher nur unter der Voraussetzung, daß Sein und Denken identisch seien, Geltung hätte. In der That ist den pantheistischen Identitätsphilosophen (Spinoza, Hegel u. A.) der ontologische Beweis der geläufigste. Aber nicht die Unsterblichkeit des Einzelnen, sondern nur die der absoluten Substanz oder des Allgeistes suchen sie damit zu erweisen.

b) Der metaphysische Beweis folgert aus der Natur und Beschaffenheit der Seele ihre Unsterblichkeit, d. h. ihre Fortdauer, wie ihr Fortleben.

α) Die Fortdauer der Seele folgt aus ihrem Wesen. Die Seele ist eine Substanz, welche nicht durch den Organismus erzeugt, noch auch, wie dieser, zusammengesetzt und theilbar ist. Sie kann also als ein-

faches, immaterielles Wesen nicht durch Auflösung in Theile untergehen. Der leibliche Organismus, sowie die organischen Lebewesen überhaupt gehen unter, indem sie sich in ihre Bestandtheile auflösen; aber die Bestandtheile bleiben sämmtlich fortbestehen und gehen andere Verbindungen ein. Wie viel mehr kommt es also dem geistigen Seelenwesen zu, fortzudauern! Dem thierischen Lebensprincip kann kein selbstständiges, von seinem Organismus getrenntes Fortbestehen eignen, weil es kein selbstständiges Bestehen in demselben hat. Aber die Menschenseele, ein selbstständiges und selbstmächtiges Wesen, wie sie ist, bedarf zu ihrer Fortdauer nicht des leiblichen Organismus. Das Untergehen der Seele könnte höchstens in der Weise gedacht werden, daß sie in ein anderes geistiges Wesen verginge (corrumpirte) — ein Gedanke, der zwar ganz außer unserer Erfahrung liegt, aber deshalb noch nicht von vornherein als absurd zu verwerfen ist, weil wir das innere Wesen des Geistes nicht durchschauen. Indeß gilt das allgemeine Gesetz, daß Wesen, welche in andere vergehen, auch aus anderen entstehen. Nun aber entsteht die Seele aus Nichts, durch einen unmittelbaren Schöpfungsact, folglich könnte sie auch nur aufhören durch Vergehen in Nichts, durch Vernichtetwerden.

β) Das persönliche Fortleben der Seele wird ermöglicht durch die eigenthümliche Beschaffenheit ihrer geistigen Thätigkeiten. Zwar sind alle Bethätigungen der Seele in diesem Leben an den Organismus gebunden. Mit der Störung und dem Aufhören der Nerventhätigkeit wird auch das bewußte Seelenleben gestört und aufgehoben. Hieraus folgt jedoch nicht, daß die vom Leibe getrennte Seele nicht mehr erkennend, fühlend, wollend sich bethätigen könne, sondern nur, daß die Art dieser Bethätigung eine andere sein müsse. Die getrennte Seele kann sich als Lebensform oder als plastisches Princip des Leibes nicht bethätigen. Ebenso wenig vermag sie die an leibliche Organe gebundenen Thätigkeiten des sinnlichen Empfindens, Wahrnehmens, Fühlens und Begehrens auszuführen. Aber die Bethätigungen des Denkens, des geistigen Fühlens und Wollens sind der getrennten Seele keineswegs unmöglich. Die Abhängigkeit dieser geistigen Thätigkeiten vom Organismus im gegenwärtigen Leben ist nur eine mittelbare, sofern sie Sinnesthätigkeiten zu ihrer Voraussetzung haben; in ihrem Wesen liegt diese Abhängigkeit nicht. Denn sie sind Thätigkeiten, welche allein von einem geistigen Principe ausgehen können, und sie bezeugen, daß die menschliche Seele, im Unterschiede von den Lebensprincipien der übrigen Lebewesen, ein Geist ist. Zwar kein reiner Geist ist sie, weil sie einem bestimmten Organismus zugehört und in Verbindung mit diesem ihre natürliche Daseinsweise hat, aber doch immerhin ein Geist, und als

ſolcher befähigt, in einem außernatürlichen Zuſtande ohne den Leib fortzudauern und ſich geiſtig zu bethätigen. Wenn die Seele in dieſem Leben ſchon um ſo höher und reiner geiſtig thätig iſt, je mehr ſie ſich von der Sinnenwelt zurückzieht und ſich in ſich ſelbſt vertieft, ja wenn ſie in gewiſſen Zuſtänden einer gelockerten Verbindung mit dem Leibe eine auffallend geſteigerte Geiſtesthätigkeit zu bekunden ſcheint, ſo deutet dieſes unzweideutig auf ihre zukünftige leibloſe Wirkungsfähigkeit hin. Auch werden der Seele die Objecte für dieſe leibloſe Bethätigung nicht fehlen. Denn offenbar kann ſie ſich ſelbſt erkennen und wird in dieſem Selbſtbewußtſein auch den Erinnerungsnachklang haben von dem, was ſie hienieden geweſen iſt, gedacht und gethan hat. Nur während ihrer Verbindung mit dem Leibe iſt ihr Selbſtbewußtſein und das damit zuſammenhangende Gedächtniß vom Organismus abhängig. Indem die körperfreie Seele ſich ſelbſt erkennt, faßt ſie ſich identiſch mit ſich in ihrem früheren Daſein und erneuert damit das Bewußtſein ihrer vergangenen, aber habituell aufbewahrten Thätigkeiten. Endlich wird die Seele im Lichte des abſoluten Geiſtes und im Verein mit anderen Geiſtern einen Reichthum von Erkenntniſſen zu gewinnen im Stande ſein.

3. Dieſer metaphyſiſche Beweis zeigt nur die Möglichkeit der perſönlichen Unſterblichkeit, ſchließt aber nicht die Möglichkeit aus, daß die Seele durch eine abſolute Macht vernichtet werde. Das abſolut nothwendige Weſen allein hat die ewige Exiſtenz weſentlich; es kann daher, wenn es exiſtirt, nicht vernichtet werden. Der Menſchengeiſt aber, weil entſtanden und einem beſtändigen Wechſel von Zuſtänden unterworfen, iſt ein zufälliges Weſen, und der Gedanke ſeiner möglichen Vernichtung hat nichts Widerſprechendes. In der Hand des Weſens, dem er ſein Daſein verdankt, ruht auch ſeine Fortdauer. Der metaphyſiſche Beweis bedarf daher der Ergänzung durch den teleologiſchen Beweis, welcher darthut, daß mit der Beſchaffenheit Gottes und dem Zwecke, wozu er die Seele geſchaffen hat, eine Vernichtung derſelben unvereinbar ſei. Dieſer Beweis läßt ſich aber erſt dann führen, wenn die Beſchaffenheit Gottes erkannt iſt, und ſein Verhältniß zu den Geſchöpfen zur Sprache kommt.

Vgl. L. Schütz, Vernunftbeweis für die Unſterblichkeit der Seele.

II. Transſcendente Weltbetrachtung oder natürliche Theologie.

§. 53. Ueberſicht.

1. Haben wir bisher die Welt in ihrem Weſen und ihren nächſten immanenten Gründen betrachtet, ſo wird im Folgenden die Unterſuchung

auf den letzten Grund der Welt gerichtet sein müssen, um aus der Beschaffenheit und dem Verhältnisse desselben zur Welt unsere metaphysischen Erörterungen zu vervollständigen und abzuschließen. Die Benennung: „transscendente Weltbetrachtung" wird durch die Untersuchung selbst ihre Rechtfertigung finden müssen, durch das Resultat nämlich, daß jener letzte Grund kein der Welt bloß immanenter, sondern auch transscendenter, ein außer- und überweltlicher ist.

2. Wir werden im Folgenden zuerst das Dasein einer transscendenten Weltursache oder eines persönlichen Gottes nachweisen, sodann die Wesensbeschaffenheit desselben untersuchen und endlich sein Wirken nach Außen in Betracht ziehen.

A. Das Dasein Gottes.

a) Negativer Erweis des Daseins Gottes.

§. 54. Der vollendete Materialismus.

1. Das Causalitätsgesetz nöthigt uns zu der Annahme, daß, wenn jetzt etwas Wirkliches existirt, immer und ewig eine Wirklichkeit vorhanden gewesen ist. Denn der Grund der gegenwärtigen Wirklichkeit muß etwas Wirkliches sein. Hat dieses einen Anfang gehabt, so muß ihm wiederum ein Wirkliches als Grund vorangegangen sein u. s. w. So werden wir zuletzt auf eine anfangslose Wirklichkeit als Grund aller folgenden Wirklichkeiten geführt. Dieser anfangslose Weltgrund ist dann der Welt entweder immanent, oder transscendent, d. h. entweder den Weltdingen wesentlich gleich, oder wesentlich von ihnen verschieden. Diejenige Ansicht, welche den letzten Realgrund der Weltdinge ein der Welt bloß immanentes Wesen, also im Grunde genommen die Welt selbst sein läßt, wird vertreten von den beiden Hauptformen des menschlichen Irrthums, dem Materialismus und dem Pantheismus. Der Nachweis ihrer Unhaltbarkeit ergibt zunächst einen negativen Erweis des Daseins Gottes.

2. Wir haben oben (§. 38) einen Materialismus kennen gelernt, welcher sich auf die anorganische Körperwelt beschränkt und das Wesen derselben in die Materie setzt. Davon verschieden ist der hier in Rede stehende Materialismus, der Materialismus im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne des Wortes. Derselbe tritt schon im Alterthum auf (bei Demokrit, Epikur u. A.), aber als roher, einfältiger Versuch, die Thatsachen der Natur und des Geistes zu begreifen, dann in spä-

terer Zeit besonders bei den französischen Encyclopädisten (Diderot, d'Alembert, La Mettrie, Helvetius u. A.), endlich bei Philosophen und Naturforschern der Jetztzeit (L. Feuerbach, D. Strauß, K. Vogt, Büchner, Moleschott u. A.). Dieser Materialismus will eine einheitliche, rein mechanische Welterklärung sein und behauptet, daß die Materie mit ihren Eigenschaften, den sogenannten Kräften, Grund und Ursprung aller Dinge, der todten wie der lebendigen, der bewußtlosen wie der bewußten sei. Der Stoff, an sich unerschaffen und unzerstörbar, sei das wahre Absolute. Indem er nach unveränderlichen chemisch-physikalischen Gesetzen die mannigfaltigsten Verbindungen der anorganischen wie der organischen Wesen bis hinauf zum Menschen eingehe, bekunde er fort und fort seine schöpferische Allmacht. Die Entwicklung der Welt im Ganzen wie im Einzelnen geschehe ohne Plan und Zweck, rein mechanisch nach nothwendigen Naturgesetzen. Der Materialismus anerkennt somit nur Stoffwesen, aber keinen Geist, am wenigsten einen überweltlichen Gott. Denn es gibt nach ihm nur sinnfällige, also stoffliche Dinge, und jedes transscendente, auf übersinnliche Objecte gerichtete Streben ist eine Verirrung des menschlichen Denkens. Daß endlich mit der materialistischen Denkweise keine Willensfreiheit, keine Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, kein Streben nach Vervollkommnung vereinbar ist, versteht sich von selbst.

3. Die Halt- und Gedankenlosigkeit des Materialismus läßt sich unschwer erweisen. Denn:

a) Der Stoff soll das Absolute, der unbedingte Urgrund aller Dinge sein. Aber was ist denn der Stoff? Wenn wir mit den Materialisten allein das sinnlich Wahrnehmbare gelten lassen, so wissen wir über den Stoff nur, wie er uns erscheint, aber nichts über seine Beschaffenheit an sich. Um letztere kennen zu lernen, müssen wir über die Sinneswahrnehmung hinausgehen. Und da zeigt sich der Stoff nicht als einen einheitlichen, sondern als eine Vielheit von qualitativ verschiedenen Stoffelementen. Diese stehen sämmtlich in Wechselbeziehung zu einander, kennzeichnen sich durch diese Abhängigkeit von einander als beschränkt und bedingt und können somit weder einzeln, noch in ihrer Gesammtheit absolut und unbedingt sein. — Für die sinnliche Wahrnehmung ist ferner der Stoff räumlich und zeitlich begrenzt. Mit der Annahme einer ewigen Materie und eines endlosen Raumes verläßt der Materialismus wieder die angenommenen Grenzen seiner möglichen Erkenntniß und bürdet zudem dem Denken den Unbegriff einer unendlichen Zeit und eines unendlichen Raumes auf.

b) Unstreitig kann kein Stoff ohne Kraft sein. Denn es gibt

keinen unbestimmten, formlosen Stoff, sondern jeder Stoff hat bestimmte Eigenschaften oder Kräfte. Nur der mit Kräften versehene Stoff kann existiren und in Wechselbeziehung mit anderen Stoffen treten. Jedoch folgt nicht umgekehrt, daß keine Kraft ohne Stoff sein könne. Wohl sind die stofflichen (chemisch-physikalischen u. s. w.) Kräfte außerhalb der Materie nicht denkbar. Aber damit ist nicht die Unmöglichkeit erwiesen, daß stofflose Wesen mit ihren eigenthümlichen Kräften existiren. Der Einwand, daß man solche übersinnliche Wesen nicht sinnlich wahrnehmen könne, ist nichtig, weil offenbar noch andere Wesen existiren können, als welche wir sinnlich wahrzunehmen vermögen.

c) Der Stoff mit seiner Kraft soll von Ewigkeit existiren. Wäre dieses der Fall, so müßte der Stoff durch sich, also unbedingt und nothwendig da sein. Nun aber ist er nicht unbedingt; denn die Stoffelemente bedingen sich gegenseitig, müssen also durch eine von ihnen verschiedene Ursache bedingt sein. Der Stoff ist auch nicht nothwendig, als ob er nicht existiren könnte. Er ist nur factisch vorhanden, könnte aber auch nicht sein. Dasselbe gilt von den Naturgesetzen; sie sind nicht nothwendig, als ob ihr Nichtdasein undenkbar wäre, sondern sie werden von uns nur als thatsächlich vorhanden erkannt. Also sowohl das Dasein der Elemente, als auch ihr gesetzmäßiges Verhalten läßt sich aus ihnen selbst nicht erklären. Aber auch abgesehen davon, die thatsächliche Entwicklung der Körperwelt zeigt, daß sie nicht von Ewigkeit her besteht, somit einen Anfang gehabt hat. Denn es gilt der Wissenschaft als ausgemachte Thatsache, daß das organische Leben auf Erden einen Anfang gehabt habe. Es mußte also die Erdentwicklung an einem bestimmten Punkte angelangt sein, damit das organische Leben damals auftreten konnte, als es wirklich auftrat, und folglich mußte die Erdentwicklung von einem bestimmten Punkte anfangen, welcher von jenem Punkte eine endliche Entfernung hatte. Ferner muß, falls das Gesetz von der Erhaltung und Wechselwirkung der Kräfte richtig ist, das organische Leben einmal aufhören. Also muß auch, von diesem Zeitpunkt rückwärts gerechnet, ein bestimmter Anfangspunkt der Erdentwicklung angenommen werden. Wollten wir die Erdentwicklung in's Unendliche nach rückwärts verlegen, so müßten wir auch jene Zeitpunkte, wo das Leben anfing und wo es aufhören wird, unendlich rückwärts verlegen. — Hat aber die Weltentwicklung einen Anfang gehabt, so ist sie auch durch eine von ihr verschiedene Ursache bedingt.

d) Auch wenn man den Stoff mit seinen Kräften als gegeben hinnimmt, ohne nach seiner Ursache zu fragen, so erklärt das factische Vorhandensein desselben noch nicht die factische Vertheilung der Stoff-

massen im Weltenraume und die mathematische Gesetzmäßigkeit ihrer Bewegung. Warum haben die Stoffmassen, welche ursprünglich im gasförmigen Zustande gewesen sein sollen, sich als verschiedene Gasballen an verschiedenen Punkten des Weltraumes zusammengehalten? Warum haben sich in ihnen Kernpunkte gebildet, die in rotirende Bewegung geriethen, den Gasball verdichteten und die Bildung der einzelnen Weltsysteme einleiteten? Ohne eine höhere Macht, welche die Richtung der Weltentwicklung bestimmte, läßt sich diese gar nicht begreifen (vgl. §. 34, 4).

e) In der Welt sind nicht allein todte Stoffe und Stoffmassen, sondern auch lebendige Wesen, und im Reiche der Lebewesen herrscht eine unverkennbare Ordnung und Zweckmäßigkeit. Nun zeigt die Geologie, daß die lebendigen Wesen nicht von Anfang an in der Welt waren, noch sein konnten. „Pflanzen und Thiere," sagt der Geologe Naumann, „konnten erst dann geschaffen werden, als die Temperatur bis auf einen für sie erträglichen Grad herabgesunken war, und alle Gebirgsschichten, welche vor dem Eintreten dieser Temperatur auf dem damaligen Meeresgrunde abgesetzt wurden, mußten sich daher nothwendig als fossilfreie, als prozoische Bildungen erweisen." Wie ist also das Leben in die Welt gekommen? Aus den chemisch-physikalischen Naturkräften läßt es sich nicht erklären (vgl. §. 41, 9). Um die Möglichkeit der Urzeugung darzuthun, hilft es nichts, mit Häckel den Anfang des organischen Lebens möglichst einfach zu denken, als sogen. Monere oder Vorstufe der Zelle. Denn entweder ist die Monere schon lebendig, oder noch todt, anorganisch. Ist sie lebendig, woher hat sie dann das Leben bekommen? Ist sie todt, wie kann sie sich dann zu einer lebendigen Zelle entwickeln? Wenn nun auch manche Materialisten inconsequent die erste Entstehung der Lebewesen dahingestellt sein lassen, dann aber alle Formenmannigfaltigkeit der Lebewelt, vom niedrigsten bis zum höchsten Organismus, nach der Darwin'schen Theorie durch fortgesetzte Auseinanderentwicklung erklären, so läßt sich, um andere Bedenken gegen Darwin's Theorie zu übergehen (vgl. §. 43), gar nicht begreifen, wie durch das zufällige Entstehen von günstigen Eigenthümlichkeiten der Organismen, durch das zufällige Vorhandensein günstiger Umstände, denen sich diese Eigenthümlichkeiten anpassen sollen, endlich durch das zufällige Vererben derselben in Folge richtiger Paarung, die gegenwärtige im Großen wie im Kleinen plan- und zweckmäßig geordnete Organismenwelt sich habe entwickeln können, selbst wenn man die Entwicklungszeit auf Millionen und Billionen von Jahren ausdehnt. Denn Millionen Jahre vermögen, um mit Jean Paul zu reden,

den Zufall nicht zum Vater der Ordnung und Zweckmäßigkeit zu machen.

f) Der Mensch soll nach den Materialisten das letzte Entwicklungsproduct der natürlichen Zuchtwahl sein. Aber selbst wenn man sich auf den Standpunkt des Darwinismus stellt und sich nur an die morphologischen und anatomischen Charaktere hält, so läßt sich (nach Virchow u. A.) die Abstammung des Menschen von einem Urahn, den er mit dem Affen gemeinsam haben soll, nicht rechtfertigen. Zudem ist der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen und als solches wesentlich vom Thiere verschieden (vgl. §. 47, 3). Vollends eine materialistische Erklärung der menschlichen Seelenthätigkeiten ist durchaus unmöglich. Der Gedanke, einige hunderttausend Nervenfasern könnten das Selbstbewußtsein, sowie Begriffe von Raum und Zeit, von Wahrheit und Tugend, von Pflicht und Recht hervorbringen, ist eine vollendete Widersinnigkeit. Wir haben oben (§. 46) gezeigt, daß wir im Menschen ein immaterielles, geistiges Seelenwesen annehmen müssen, und nur der dem grobsinnlichen Augenscheine allein vertrauende Materialismus vermag sich nicht zu dieser Annahme zu erheben.

g) Die praktischen Folgerungen des Materialismus endlich sind derartig, daß sie für den Werth des Materialismus das schlechteste Zeugniß ablegen. Eine Lehre, welche keine sittliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit zuläßt, den Unterschied von Tugend und Laster aufhebt, nur das Recht des Stärkeren gelten läßt, den Glauben an Gott und Unsterblichkeit für Einbildung erklärt, kann auf Wahrheit keinen Anspruch machen. Selbst Rousseau macht in dieser Beziehung eine treffliche Bemerkung: „Fliehe jene, welche unter dem Vorwande, die Natur erklären zu wollen, trostlose Lehren ausstreuen; die alles umstürzen, zerstören und mit Füßen treten, was der Wahrheit heilig ist; die dem Unglücklichen den letzten Trost rauben in seinem Schmerze, den Reichen und Mächtigen den einzigen Zügel ihrer Leidenschaften nehmen; die in dem Herzen die Stimme des Gewissens ersticken und die Hoffnung der Tugend vernichten und sich dabei rühmen, die Wohlthäter des Menschengeschlechts zu sein. Nie, sagen sie, ist die Wahrheit dem Menschen schädlich. Das ist meines Erachtens ein Beweis, daß ihre Lehre die Wahrheit nicht ist.“

4. Somit erweiset sich die rein mechanische Welterklärung des Materialismus als völlig haltlos. Es ist die Philosophie des Kindes, welche den sinnfälligen Stoff für den ewigen, absoluten Weltgrund ansieht und aus dem Todten das Lebendige, aus dem Vernunftlosen das Vernünftige, aus dem Zufall die Ordnung herleitet. Die Welt weiset

in allen ihren Gestaltungen, als anorganische, organische und Menschen-Welt, Zwecke auf, und sie ist für den zweckleugnenden Materialisten durchaus unverständlich.

Von den zahlreichen Schriften gegen den Materialismus sind hervorzuheben: Aug. Weber, die neueste Vergötterung des Stoffes, 1856; Fabri, Briefe gegen den Materialismus, 1856; Janet, der Materialismus unserer Zeit in Deutschland, 1866; K. Snell, die Streitfrage des Materialismus, 1858; Th. Jacob, die entscheidende Frage im Streite über Leib und Seele, 1857; Alb. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 1866; Haffner, der Materialismus in der Culturgeschichte, 1865; Ant. Tanner, Vorlesungen über den Materialismus, 1864; M. E. A. Naumann, die Naturwissenschaften und der Materialismus, 1869; G. v. Hertling, die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, 1875.

§. 55. Der Pantheismus.

1. Der Pantheismus ist dem Materialismus einerseits verwandt, sofern er gleichfalls zu einem wahrhaft überweltlichen Weltgrunde, zu einem persönlichen und von der Welt wesentlich verschiedenen Gotte sich nicht zu erheben vermag; andererseits unterscheidet er sich von demselben dadurch, daß er nicht eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von (stofflichen) Weltprincipien, sondern ein einheitliches, mit den Weltwesen identisches Princip annimmt. Allerdings tritt der Pantheismus mitunter in so geläuterter Form auf, daß er von einem persönlichen, nicht allein inner-, sondern auch überweltlichen Gott spricht, aber trotzdem hält er an der Wesenseinheit Gottes und der Welt fest. Diese Wesenseinheit ist der Grundgedanke alles und jedes Pantheismus. Er wird mitunter auch Monismus, Alleinslehre genannt, weil ihm Gott das ἓν καὶ πᾶν, die ganze Welt göttlichen Wesens ist.

2. Die Summe der pantheistischen Weisheit läßt sich in folgenden Gedanken zusammenfassen: Gott ist Alles und Alles ist Gott. Beide Gedanken sind correlativ, aber indem entweder der eine oder der andere nachdrücklich betont wird, entstehen die zwei Hauptformen des Pantheismus, welche wir den ontologischen und kosmologischen nennen können.

a) Der ontologische Pantheismus geht von dem Grundgedanken aus: Gott ist Alles. Das ἓν ist das allein wahrhaft Seiende, und das πᾶν, die Welt der Mannigfaltigkeit ganz in das ἓν aufgegangen. Die erscheinende Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, ihrer Beschränktheit und Veränderlichkeit hat kein selbstständiges Dasein und ist entweder nur Schein und Täuschung, oder bloß ein verschwindendes Moment des absoluten Seins. Dieses ab-

solute Sein, die unendliche, unveränderliche Substanz, existirt einzig und allein, die endliche Welt nichtiger Erscheinungen ermangeln jeder Selbstständigkeit. Somit ist dieser Pantheismus eigentlich Akosmismus und Idealismus, sofern er die Wirklichkeit der endlichen, veränderlichen Erscheinungswelt nicht festzuhalten vermag. Dieser Pantheismus findet sich:

α) Bei den Indern in dem späteren Vedantasystem (welches über den reinen emanatistischen Brahmanismus schon hinausging). Brahma ist allein wirklich, und die Welt bloßer Schein (Maja). Dieser Weltschein existirt nur für den Menschen, so lange er in dem Wahne befangen ist, daß er und die Welt außer ihm etwas vom Brahma Verschiedenes sei. Sobald er diesen Wahn aufgibt, hört auch der Schein der Welt für ihn auf; die Welt und er selbst gehen auf in Brahma.

β) In Griechenland bei den Eleaten. Nur das Eine ist, behauptet Parmenides, und das Viele ist nicht. Dem Einen oder dem reinen Sein gegenüber ist das Viele und Veränderliche ein Nichtseiendes, ein leerer Schein, welcher allein in der trügerischen Vorstellung des Menschen existirt.

γ) In neuerer Zeit bei Spinoza. Nach Spinoza gibt es nur eine einzige, alle Bewegung ausschließende, unendliche Substanz. Die Bestimmungen, unter welchen sich die absolute Substanz der subjectiven Erkenntniß des Verstandes darstellt, machen ihre Attribute aus. Alle möglichen Attribute, welche nicht Beschränkungen sind, können in die Substanz gesetzt werden; aber der menschliche Verstand erfaßt nur die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Die einzelnen Daseinsformen der Welt — Körper, wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung, und Ideen, wenn sie unter dem Attribut des Denkens betrachtet werden —, machen die Modi der Substanz aus, und haben als solche keine eigene Wirklichkeit, sondern verhalten sich zur Substanz, wie die Meerwellen zum Meerwasser. Somit ist Gott Alles, die Welt der erscheinenden Dinge in den Abgrund der absoluten Substanz versenkt.

b) Der kosmologische Pantheismus stellt den Grundsatz auf: Alles ist Gott; das ἓν ist in das πᾶν, in die Vielheit der Weltdinge aufgegangen, das ganze Weltall macht das Absolute aus. Hier ist das Absolute nicht die in sich abgeschlossene, bewegungslose Substanz, welcher gegenüber die Welt nur wesenloser Schein ist, sondern das Absolute geht Bewegung und Veränderung ein, offenbart und verwirklicht sich in den einzelnen Weltdingen und geht in ihnen auf. Vollständig durchgeführt ist dieser Pantheismus Pankosmismus und Atheismus im

engeren Sinne. Es lassen sich hier zwei Formen, eine unvollkommene (Hylozoismus) und eine vollkommene (Evolutionssystem) unterscheiden.

α) Der Hylozoismus nimmt eine der Materie (ὕλη) innewohnende Weltseele an, welche die ganze Welt zu einem lebendigen Wesen macht und in allen Erscheinungen der Welt als ihren eigenen Lebensäußerungen sich offenbart. Entweder wird hierbei die Materie als ewig der Weltseele coexistirender Stoff gedacht, oder mit derselben für identisch, und die sichtbare Welt nur für die äußere Erscheinung der Weltseele gefaßt. Die letztere, eigentlich hylozoistische, Anschauung findet sich weniger deutlich bei den alten Pythagoreern, bestimmter bei den meisten Stoikern, vollständig entwickelt bei Giordano Bruno. Nach letzterem ist die ganze Welt ein lebendiges Wesen. Die Weltseele ist identisch mit dem Weltstoff, welcher „als die schwangere Mutter aller Formen" diese aus sich durch die ihm innewohnende Lebenskraft hervorbringt. Die beseelte Materie ist Quelle alles Lebens, aller wechselnden Erscheinungen.

β) Das Evolutionssystem läßt den absoluten Weltgrund durch Selbstentfaltung sich zu den einzelnen Weltdingen entwickeln (evolviren), und zwar in stufenweisem Fortschreiten zu immer vollkommneren Daseinsformen. Dieses System findet sich:

αα) In alter Zeit bei Heraklit. Ihm ist das einheitliche Princip aller Dinge als feurige Urkraft gedacht in einem ewigen Kreislauf des Werdens, des Erlöschens und des Sichwiederentzündens. Hier ist aber die Evolution keine ununterbrochen fortschreitende, sondern abwechselnd eine fortschreitende (Weg nach Oben) und eine rückschreitende (Weg nach Unten).

ββ) In neuerer Zeit bei Schelling und Hegel. Eingeleitet wurde diese Richtung durch den Idealisten Fichte, dessen System als ein auf den Kopf gestellter Spinozismus erscheint. Während bei Spinoza der unendlichen Substanz gegenüber das Ich nur Schein ist, erklärt Fichte alles außer dem Ich als einen bloßen Schein für das Ich. — Schelling, nachdem er zunächst dem subjectiven Ich Fichte's die objective Natur zur Seite gestellt hatte, behauptete sodann die totale Identität und Indifferenz von Subject und Object, von Ideal und Real, welche durch ihr Auseinandergehen in die Differenz zur Weltwirklichkeit werde. — In Hegel endlich findet das Evolutionssystem seinen vollständigen Ausdruck. Nach ihm entwickelt sich das Absolute in ununterbrochenem Processe zu stets inhaltreicheren Daseinsformen, vom inhaltlosen Sein an (durch die Stufen des Ansichsein, des Außersichsein und des Anundfürsichsein) bis zum absoluten Geiste hinauf.

Das Universum ist nichts als eine immerwährende Weltwerdung Gottes; die einzelnen Weltdinge sind nur verschwindende Durchgangspunkte im Processe des Absoluten, welches unermüdlich in concreten Gestalten sich darzustellen bemüht ist, aber stets sich wieder in denselben vernichtet, um in neuen vollkommneren Formen sich zu versuchen, „ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer".

3. Von den genannten beiden Formen des strengen Pantheismus haben wir jene pantheistischen Formen zu unterscheiden, welche noch eine Ueberweltlichkeit Gottes, einen wenigstens scheinbaren Unterschied zwischen Gott und Welt anerkennen. Dahin gehört der Emanatismus, der Persönlichkeitspantheismus und der Semipantheismus.

a) Der Emanatismus behauptet zwar ein Eingehen des Absoluten in die Erscheinungswelt, aber noch kein Aufgehen in derselben. Die Welt ist nach ihm durch stufenweise herabsteigende Entwickelungen oder Ausströmungen aller Dinge aus der absoluten Urquelle entstanden. Das Weltganze bildet also eine Reihenfolge von Offenbarungen, deren Glieder in dem Grade vom Wesen des Göttlichen einbüßen, als sie von der Urquelle entfernt sind. Der Unterschied Gottes und der Welt, welcher scheinbar von Emanatismus gemacht wird, ist in Wahrheit nicht vorhanden. Denn das Ausfließende ist an sich immer dasselbe mit dem, wovon es ausfließt, wie das Wasser des Baches nicht verschieden von dem der Quelle ist. Geschichtlich erscheint der Emanatismus zumeist als Vorstufe des strengen ontologischen Pantheismus. Der Emanatismus begegnet uns

α) in allen alten orientalischen Religionen. Im Brahmanismus der Inder ist Parabrahma oder das Brahma schlechthin das geschlechtlose Allgemeine, Unbegreifliche, Namenlose. Aus ihm emaniren die drei Götter: der Brahma, Wischnu, Schiwa, oder die hervorbringende, erhaltende und zerstörende Naturkraft. Der Brahmanismus bildete sich in der Vedantaschule zum vollständigen Akosmismus aus. — Im Parsismus offenbart sich das absolute, ewige Wesen (Zeruane akherene) in Ormuzd, dem Licht- oder guten, und in Ahriman, dem finstern oder bösen Princip. Aus diesen höchsten Emanationen fließen alle Wesen hervor. — In der ägyptischen Religionslehre emaniren aus dem ewigen, unendlichen, unfaßbaren Urwesen (Kneph) drei höchste Wesen, aus diesen acht Götter der ersten und aus letzteren zwölf Götter der zweiten Ordnung, welche Urheber der sichtbaren Welt sind.

β) bei den Neuplatonikern, Gnostikern und Kabbalisten. Aus dem Ur-Einen strömt nach Plotin die Vernunft oder die Ideenwelt, aus dieser die Weltseele, welche die Ideen äußerlich darstellt an der sicht-

baren Materie und so Weltbildnerin ist. — Nach den (ägyptischen) Gnostikern fließt aus dem höchsten Gotte stufenmäßig eine Reihe von Aeonen aus, von denen jeder spätere Aeon ein abgeschwächtes Nachbild des unmittelbar vorhergehenden ist, bis zuletzt ein Aeon niedrig genug steht, um die sichtbare Welt hervorzubringen. — Den Kabbalisten zufolge steht an der Spitze aller Wesen das göttliche Princip als ein unbegreifliches Nichtsein. Aus diesem strömt zunächst der Urmensch und dann wie concentrische Lichtkreise die zehn Sephirot, welche in ihrer abgestuften Aufeinanderfolge die Regionen der geschöpflichen Welt bilden.

b) Der Persönlichkeitspantheismus. Derselbe bestimmt Gott ausdrücklich als überweltliche Persönlichkeit, aus welcher er sich dann in emanatistischer Weise die Welt entstanden denkt. Schon die Gnostiker hielten die Persönlichkeit Gottes fest. Vorzüglich aber gehören hierher jene dem Mysticismus Jacob Böhm's verwandten nachhegelschen Systeme. Nach Jacob Böhm ist Gott ursprünglich ein bestimmungsloses Wesen, der unbegreifliche Ungrund. Durch Selbstentzweiung entsteht einerseits der Grund der Natur und andererseits der die Natur beherrschende Geist. Wie Böhm, so nimmt auch Schelling in seinem späteren Systeme einen theogonischen Proceß an, indem er von einem ununterscheidbaren Ungrunde ausgeht, aus welchem sich zunächst die Natur als der Grund Gottes und dann die Gegensätze von Vernunft und Wille ausscheiden. Dadurch, daß die Vernunft im dunklen Grunde wirksam ist, um die darin verschlossenen Lichtkeime zu entbinden, kommt die Schöpfung zu Stande. In ähnlicher Weise geht Ch. H. Weiße von einer unendlichen Möglichkeit als dem Urgrunde des göttlichen Wesens aus. Dieses erhebt sich durch eigene That zum Ursubject oder zur Vernunft und vollendet sich im Willen der Liebe. Indem die göttliche Willenskraft sich auf die urbildlichen Formen der Vernunft richtet, werden diese verselbstständigt, und so entsteht die creatürliche Welt. Der jüngere Fichte endlich stellt den absoluten persönlichen Gott an die Spitze der Wirklichkeit. Indem Gott seine Unendlichkeit in ihrer Macht und Fülle anschaut, entsteht in ihm eine erste geistige Schöpfung, das Reich der Ideen. Jeder dieser Ideen oder immanenten Urpositionen Gottes wohnt ein Wille und damit die Möglichkeit des Eigendaseins inne. Entläßt Gott die Urpositionen zum Eigendasein, so entsteht die Welt.

c) Der Semipantheismus. Dieser identificirt Gott mit allen Geistern der Materie gegenüber. Diese Ansicht ist, weniger klar, ausgesprochen bei Plato und Aristoteles, vorzüglich aber bei den arabischen Aristotelikern. Diese nahmen eine ewige Materie neben einem ewigen Gott an. Um beide in einen Wesenszusammenhang zu bringen, ließen

sie eine Reihe von immer schwächer werdenden Intelligenzen in continuirlicher Folge aus Gott emanirt sein bis hinab zu den menschlichen Seelen.

4. Der Pantheismus ist ein durchaus unwahres und verwerfliches System, eine vernunftwidrige Welterklärung. Es handelt sich für den Pantheisten wie für den Theisten um das Grundproblem, das Endliche aus dem Unendlichen, das Veränderliche und Mannigfaltige aus dem unveränderlichen, einheitlichen Absoluten herzuleiten. Indem nun aber der Pantheist die Wesenseinheit des unendlichen, unveränderlichen Weltgrundes und der endlichen, veränderlichen Weltdinge behauptet, muß er sich zu dem krassen Widerspruch verstehen, daß das Unendliche zugleich endlich, das Unveränderliche zugleich veränderlich, Gott zugleich Sein und Werden sei. Bei dieser Confundirung Gottes und der Welt bringt der Pantheismus es weder zu einem wahren Gotte noch zu einer wahren Welt.

a) Der ontologische Pantheismus richtet den Blick nur auf das Absolute und bestimmt es ganz richtig als ein unendliches, unveränderliches Wesen, verliert dabei aber die wirkliche Welt und bringt es zu gar keiner Welterklärung. Den Vedantisten und Eleaten ist die Welt ausgesprochenermaßen nur Schein und Täuschung. Aber auch Spinoza, der eine begriffliche Philosophie geben will, läßt die Welt unbegriffen. Denn wie man auch das Verhältniß der Attribute zur Substanz fassen mag, ob als rein subjective, der Substanz selbst gleichgültige Verstandesbestimmungen, oder als wirkliche Eigenschaften der Substanz, — aus der absoluten, alle Negation ausschließenden Substanz Spinoza's lassen sich nicht die mit Negation behafteten Weltdinge, läßt sich überhaupt kein Werden, kein Nacheinander, keine Veränderung, nicht einmal dem Scheine nach, erklären. Die Einschiebung der vier Modi (für die Geisterwelt: Verstand und Wille, für die Körperwelt: Bewegung und Ruhe) ändert hieran nichts. Denn sind sie endlich, mit Negation behaftet, so lassen sie sich aus der absoluten Substanz nicht begreifen; sind sie aber unendlich, ohne Negation, so läßt sich die Welt aus ihnen nicht erklären.

b) Der **kosmologische** Pantheismus hält an der Realität der veränderlichen Welt fest, jedoch so, daß er den absoluten Weltgrund aufgeben muß. Denn er zieht das Absolute in den Fluß des Veränderlichen hinab, wodurch es nothwendig verendlicht wird. Sind dem Hylozoismus die Erscheinungen und Veränderungen der Welt unmittelbare Wirkungen der Weltseele, so wird diese in den Proceß des Werdens hineingezogen, kann also nicht in sich vollendet und unveränderlich sein.

Und vollends nach dem Evolutionssystem ist das Absolute nie, was es werden soll; nur ein vergebliches Ringen nach Vollkommenheit, ein ewiger Proceß der Selbstvervollkommnung, in allen seinen Daseinsformen endlich und beschränkt. Hegel hat allerdings die starre Substanz Spinoza's in Fluß gebracht, sie aus dem Zustande des wechsellosen Seins in den des ruhelosen Werdens versetzt, aber ihr dafür auch alle Unendlichkeit und Absolutheit genommen. Wenn aber Hegel einwendet, daß auch er ein unwandelbares Absolute behaupte, weil dasselbe nur dem gemeinen Verstandesdenken in Bewegung zu sein scheine, für das speculative Vernunftdenken aber unwandelbar sei, dann fällt er wieder auf den spinozistischen Standpunkt zurück und läßt die veränderliche Welt, statt sie zu erklären, in nichtigen Schein aufgehen.

c) Der Emanatismus kann ebenfalls die Absolutheit und Unendlichkeit Gottes nicht aufrecht erhalten. Denn wie er sich das Ausfließen der Welt aus der absoluten Urquelle auch denken mag, jedenfalls verliert diese an Inhalt, und büßt damit ihre Unendlichkeit ein. Und wenn der Persönlichkeitspantheismus den absoluten Weltgrund als einen überweltlichen, persönlichen Geist bestimmt, so entfernt er sich von dem richtigen Begriffe des absolut persönlichen Gottes wieder dadurch, daß er einen theogonischen Proceß statuirt, mit diesem den kosmogonischen confundirt, und so die Transscendenz Gottes wieder aufhebt und den Unendlichen verendlicht. Dasselbe gilt vom Semipantheismus. Eine Emanation der Geisterwelt aus dem göttlichen Geiste involvirt nothwendig eine Verendlichung des letzteren.

5. Der Pantheismus bringt es demnach so wenig als der Materialismus zu einer befriedigenden Welterklärung. Zwar bekundet er einen Fortschritt über den Materialismus durch die Annahme eines einzigen, absoluten Weltgrundes, aber entweder schließt er diesen von der Vielheit der Erscheinungswelt ganz ab, oder läßt ihn in derselben auf- und untergehen. Weder die Welt der Natur, noch die des Menschengeistes vermag den Pantheismus zu erklären. Die Welt der Natur erweiset sich als eine Vielheit von qualitativ verschiedenen Stoffen und deren Kräften. Diese als Erscheinung oder Modification Eines göttlichen Wesens zu fassen, ist eine willkürliche, ja widersinnige Annahme. Der Menschengeist aber ist nach dem Zeugnisse des Bewußtseins ein individuelles, selbstmächtiges, persönliches Wesen, kann also nicht selbstlose Modification oder Erscheinung der Allsubstanz sein. Endlich kann auch von Freiheit, von sittlicher und socialer Ordnung dort keine Rede sein, wo keine individuelle Selbstständigkeit vorhanden ist, wo alle Dinge nur Erscheinungen oder Wirkungen Eines Wesens sind. — Indessen, wendet

man ein, die pantheistische Weltanschauung ist unvermeidlich, wenn die Absolutheit und Unendlichkeit Gottes festgehalten werden soll. Denn ist Gott und Welt nicht Eines Wesens, sondern die Welt außer Gott, so wird dieser durch die Welt beschränkt und somit verendlicht. Es wird sich später zeigen, daß die Welt zwar wesentlich verschieden, aber nicht absolut geschieden von Gott, durch seinen Willen hervorgebracht gesetzt werden muß. Als solche kann sie aber die Absolutheit und unendliche Vollkommenheit Gottes nicht beschränken.

b) Positive Beweise für das Dasein Gottes.

§. 56. Beweisbarkeit des Daseins Gottes im Allgemeinen.

1. Hat sich vorläufig aus der Verurtheilung des Materialismus und Pantheismus ergeben, daß die Welt aus einem ihr immanenten Grunde nicht begriffen werden kann, und folglich eine transscendente Weltursache anzunehmen ist, so haben wir jetzt durch positive Beweise das Dasein dieses Weltgrundes als des überweltlichen, persönlichen Gottes nachzuweisen.

2. Gegen die Beweisbarkeit Gottes wird indeß von zwei entgegengesetzten Seiten — dem Traditionalismus und dem Ontologismus Einwand erhoben:

a) Der Traditionalismus behauptet, daß die menschliche Vernunft aus sich unvermögend sei, das Dasein Gottes zu beweisen, daß vielmehr die Erkenntniß Gottes aus der Uroffenbarung stamme, sich in der menschlichen Gesellschaft durch Ueberlieferung erhalte und dem Einzelnen durch das Wort eingesprochen werde. Hiernach beruht alle Gotteserkenntniß auf Offenbarung und Glauben. — Wir haben in der Noëtik die Unhaltbarkeit des Traditionalismus nachgewiesen und gezeigt, daß die Tradition, um für den Einzelnen durch gläubige Aufnahme eine Wahrheitsquelle sein zu können, nothwendig ein Wissen der Einzelvernunft voraussetze. Dieses gilt auch für das Dasein Gottes. Denn um demselben durch den Glauben gewiß zu sein, muß die Vernunft der menschlichen Gesellschaft als einer in dieser Hinsicht untrüglichen Auctorität vertrauen können. Aber der Gesellschaft oder der allgemeinen Uebereinstimmung als solcher vermag die Vernunft kein Vertrauen zu schenken (denn wenn die Einzelvernunft unvermögend ist, Gott zu erkennen, so ist es auch die Summe der Einzelvernünfte), sondern nur, sofern sie Trägerin der Uroffenbarung ist. Folglich muß die Vernunft, um der Tradition glauben zu können, der Uroffenbarung und damit

des Daseins Gottes gewiß sein. Uebrigens raubt der Traditionalismus aus mißverstandenem Eifer für die göttliche Offenbarung dieser ihre vernünftige Unterlage.

b. Der **Ontologismus** tritt den Beweisen für Gottes Dasein mit der Behauptung entgegen, daß dieselben durchaus überflüssig seien. Vielmehr besäßen wir durch Intuition eine unmittelbare Gewißheit von Gottes Dasein, die jeden Beweis überflüssig mache. Das Dasein Gottes sei ja eine an sich gewisse Wahrheit, welche nicht erst bewiesen werden müsse. — Die Unwahrheit des Ontologismus haben wir ebenfalls in der Noëtik dargethan, indem wir zeigten, daß die Annahme einer unmittelbaren Intuition Gottes eine willkürliche und unberechtigte Hypothese sei. Nach dem Zeugnisse unseres Bewußtseins besitzen wir keine intuitive Erkenntniß Gottes, und für uns ist das Dasein Gottes keine unmittelbar gewisse Wahrheit. An und für sich freilich ist das Dasein vom Wesen Gottes unzertrennlich, und für denjenigen, welcher eine unmittelbare Intuition dieses göttlichen Wesens besitzt, ist das Dasein desselben eine unmittelbar gewisse Wahrheit. Unserer beschränkten Vernunft ist aber ein solches Schauen Gottes hienieden versagt, daher die Gotteserkenntniß nur eine vermittelte. Die Mittel und Wege aber, wodurch die Vernunft sich der Gotteserkenntniß vergewissert, machen eben die Beweise für das Dasein Gottes aus.

3. Es ist somit weder unmöglich, noch überflüssig, für das Dasein Gottes Beweise aufzustellen. Die menschliche Vernunft ist nicht so kurzsichtig, daß sie Gott nicht aus sich finden könnte, aber auch nicht so weitsehend, daß sie durch Intuition eine unmittelbare, über jeden Beweis erhabene Gewißheit von Gottes Dasein hätte. Vielmehr muß sie diese Gewißheit durch einen angestrengten Denkproceß sich vermitteln. Allerdings bezwecken die Gottesbeweise nicht, den factischen Ursprung der Gotteserkenntniß zu erklären. Factisch entsteht das Gottesbewußtsein zumeist durch Erziehung und Unterricht, dann auch durch das eigene Nachdenken, welches, wie wir annehmen dürfen, von einer höheren Providenz geleitet, unwillkürlich auf einen persönlichen Welturheber schließt. Die Gottesbeweise wollen nur unsere wie auch immer erworbene Gotteserkenntniß rechtfertigen, das unwillkürliche und unklare Gottesbewußtsein zu einem wissenschaftlichen erheben und durch reflexive Betrachtung zur Klarheit und Bestimmtheit vermitteln, sowie die Möglichkeit darthun, daß die Vernunft aus sich die Ueberzeugung von Gottes Dasein gewinnen könne, und somit der Atheismus, der theoretische wie der praktische, unvernünftig und unentschuldbar sei.

4. Müssen wir nun der menschlichen Vernunft die Fähigkeit zuer-

kennen, sich über Gottes Dasein Gewißheit zu verschaffen, so fragt es sich noch, worin diese Fähigkeit bestehe, oder was in der Vernunft grundgelegt sein müsse, um zur Ueberzeugung von Gottes Dasein gelangen zu können. Man behauptet mitunter, daß dem Menschengeiste ein unmittelbares Gottesbewußtsein eignen müsse, und nur im Lichte desselben eine wissenschaftliche Erkenntniß des überweltlichen Gottes zu gewinnen sei. — Offenbar kann dem Menschengeiste keine fertige, bestimmte Gottesidee angeboren sein (weil sonst die verschiedene Gestaltung des Gottesbegriffes bei den verschiedenen Völkern unerklärbar wäre), sondern höchstens eine dunkle und unbestimmte. Aber auch diese scheint uns unnöthig zu sein. Der Menschengeist besitzt, wie wir in der Noëtik sahen, keine angeborenen Ideen, sondern befruchtet sich zunächst mit Begriffen der empirischen Welt und erhebt sich über diese vermittelst gewisser Grundwahrheiten (principia per se nota) zur übersinnlichen Welt, zu Gott. Diesen Uebergang zu Gott macht der Geist um so leichter, als das Gemüth, unbefriedigt mit dem Vergänglichen und Endlichen, von einem dunklen Sehnen und Suchen nach dem unvergänglichen, unendlichen Gute erfüllt ist.

5. Möglicher Weise lassen sich zwei Wege einschlagen, um das Dasein Gottes zu beweisen, ein apriorischer vom Wesen, und ein aposteriorischer vom Wirken Gottes aus. Entweder sucht man aus dem bloßen Begriffe Gottes sein Dasein zu eruiren, oder man geht von der gegebenen Wirklichkeit aus und weiset nach, daß die Ursache derselben nur Gott sein könne. Der apriorische Beweis heißt auch der ontologische, der aposteriorische theilt sich in den kosmologischen, teleologischen und psychologischen Beweis. Es wird sich im Verlaufe der Untersuchung herausstellen, daß der ontologische Beweis für die menschliche Vernunft nicht stichhaltig sei, sondern daß wir nur a posteriori das Dasein Gottes erschließen können. Die einzelnen aposteriorischen Beweise sind dann aber im Zusammenhange mit einander zu würdigen. Sich ergänzend und verstärkend geben sie zusammen einen vollgültigen Nachweis für das Dasein des transscendenten, persönlichen Gottes.

§. 57. Der ontologische Beweis.

1. Der ontologische Beweis sucht auf dem Wege des abstracten Denkens, aus dem bloßen Begriffe Gottes, dessen Dasein zu erweisen. Derselbe ist in verschiedener Weise formulirt worden:

a) Der hl. Anselm, als der Erste, welcher diesen Beweis aufstellte, argumentirt in folgender Weise: Der Menschengeist denkt sich Gott als

das höchste, vollkommenste Wesen, vollkommener als welches nichts gedacht werden kann. Dieses denkbar höchste Wesen kann aber nicht allein in unserem Denken, sondern muß auch außerhalb desselben, in Wirklichkeit existiren. Denn wenn etwas in Wirklichkeit existirt, so ist es vollkommener, als wenn es bloß im Denken da ist. Existirte somit das denkbar höchste Wesen bloß in unserem Denken, so wäre es nicht das denkbar höchste Wesen, weil es noch denkbar wäre, daß dasselbe nicht allein im Denken, sondern auch in Wirklichkeit existire, und dann erst wäre es in Wahrheit das denkbar höchste Wesen. Folglich muß Gott als das denkbar höchste Wesen in Wirklichkeit existiren.

b) Cartesius gibt diesem Beweise folgende Form: Alles, was ich als in dem Wesen oder Begriffe eines Gegenstandes enthalten klar und deutlich erkenne, das ist von demselben wahr. Nun erkenne ich mit Evidenz, daß in dem Begriffe Gottes, des höchst intelligenten, höchst mächtigen, höchst vollkommenen Wesens die Existenz nothwendig enthalten ist, so nothwendig, als es zur Natur des Dreiecks gehört, daß die Größe seiner drei Winkel gleich zwei rechten ist. Folglich ist es wahr, zu behaupten, daß Gott existire.

c) Leibnitz hält die beiden genannten Beweisformen für unzureichend, weil hier eine Voraussetzung gemacht werde, die erst bewiesen werden müsse. Denn aus dem Gedanken des vollkommensten Seins folge erst dann dessen Existenz, wenn dieses vollkommenste Sein möglich wäre. Diese Möglichkeit lasse sich aber a priori nur bei adäquaten Ideen nachweisen, und es sei sehr zweifelhaft, ob wir von den göttlichen Vollkommenheiten adäquate Begriffe gewinnen könnten. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, glaubt er, eine viel einfachere Beweisführung zu erhalten, wenn er nicht von der Idee des vollkommensten Wesens, sondern von der des unbedingten oder durch sich seienden, d. h. durch seine Wesenheit existirenden Seins ausgehe. Nun macht aber die Wesenheit eines Dinges seine innere Möglichkeit aus. Was also durch seine Wesenheit existirt, existirt durch seine Möglichkeit. Ist daher die Möglichkeit des durch sich seienden Wesens bewiesen, so auch seine Wirklichkeit. Diese Möglichkeit kann aber nicht bezweifelt werden. Denn wäre das durch sich seiende Wesen unmöglich, so wären auch alle nicht durch sich seienden Wesen unmöglich, und es gäbe überhaupt keine Möglichkeit mehr. Das unbedingte Wesen, weil möglich, muß folglich existiren.

2. Der ontologische Beweis ermangelt in jeder Form der Kraft eines wirklichen Beweises. Die Begriffe, welche durch abstractes, rein logisches Denken gewonnen werden, enthalten nur die gedachte Wesen-

heit eines Dinges, ohne über die Existenz desselben etwas auszumachen. Man kann die begrifflich gedachte Wesenheit als wirklich oder als möglich fassen, der Begriff selbst wird dadurch nicht verändert. Aus der Analyse eines Begriffes läßt sich also über die objective Realität seines Gegenstandes nichts feststellen. Mit der Denkbarkeit ist eben die Wirklichkeit noch nicht gegeben. Wenn man einwendet, daß dieses nur von endlichen Dingen, nicht aber vom Unendlichen gelte, daß bei diesem gerade das Dasein zur Wesenheit gehöre, und der Begriff des Wesens Gottes auch sein Dasein mitenthalte, — so erwiedern wir, daß hier der Begriff mit seinem Objecte verwechselt wird. Das Object des Gottesbegriffes ist freilich, wie sich später ergeben wird, ein Wesen, worin Dasein und Wesenheit zusammenfallen, aber unser abstracter Begriff Gottes vermittelt uns nicht diese Einsicht, daß das Dasein von seinem Wesen unzertrennlich sei. Unsere Begriffsbestimmung Gottes als des vollkommensten, nothwendigen Wesens enthält ja keine adäquate Erkenntniß des göttlichen Wesens, sondern sie ist so gut, wie alle anderen Begriffsbestimmungen des abstracten Denkens bloße Namenerklärung, keine die Existenz der definirten Sache nachweisende Sacherklärung. So läßt sich

a) nicht mit Anselm aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens folgern, daß es wirklich existire. Die Existenz, welche wir ihm beilegen, um es als das denkbar vollkommenste Wesen zu fassen, ist die bloß gedachte. Und wenn dasselbe nicht allein im Denken, sondern auch in Wirklichkeit existirte, dann würde es keine Vollkommenheit besitzen, welche ihm nicht auch im Gedanken (im Begriffe) beizulegen wäre. Durch das bloße Denken des vollkommensten Wesens kommen wir also nie zur Ueberzeugung von der wirklichen Existenz desselben.

b) Der Grundsatz des Cartesius ist offenbar einzuräumen, daß alles, was in dem Begriffe eines Gegenstandes enthalten, auch von diesem wahr sei. Aber in unserem Begriffe des unendlich vollkommenen Wesens ist nicht die wirkliche, sondern nur die gedachte nothwendige Existenz enthalten, und es folgt, daß, wenn ein unendliches Wesen wirklich existirt, dasselbe nothwendig existiren muß.

c) Leibnitz endlich anerkennt die Mängel des ontologischen Beweises und gibt ihm thatsächlich eine andere Grundlage, da er die Möglichkeit des unbedingten Wesens a posteriori darthut. Auch ist es durchaus zweckentsprechender, statt vom unendlichen, vom unbedingten, durch sich seienden Wesen auszugehen. Allein die Existenz des unbedingten Wesens ist noch nicht erwiesen, wenn auch seine Möglichkeit feststeht, sondern wir kommen auch hier über die bloße Namenerklärung

nicht hinaus, daß Gott ein unbedingtes Wesen ist, welches, wenn es existirt, durch seine Wesenheit oder innere Möglichkeit existirt. — Kurz, wie die Ontologie überhaupt, so führt auch der ontologische Beweis nicht aus dem Kreise des bloß Gedachten hinaus. Nur für den Pantheisten, welcher Sein und Denken geradezu identificirt, kann er Beweiskraft haben.

§. 58. Der kosmologische Beweis.

1. Im Unterschiede von dem ontologischen Beweise, welcher von aller Erfahrung abgesehen aus dem bloßen Begriffe des unendlichen, nothwendigen, unbedingten Seins das Dasein desselben nachzuweisen unternimmt, gehen die aposteriorischen Beweise von der gegebenen Wirklichkeit aus und suchen an der Hand des Causalitätsgesetzes (vgl. §. 27) darzuthun, daß die erste Ursache derselben ein überweltlicher, persönlicher Gott sei. Richten wir zuerst den Blick auf die Wirklichkeit im Ganzen, den Makrokosmos, so können wir entweder nach der bewirkenden, oder nach der Zweck-Ursache desselben fragen. Im ersteren Falle ergibt sich der kosmologische, im letzteren der teleologische Beweis für das Dasein Gottes. Vom Makrokosmos wenden wir uns dann zum Mikrokosmos, dem Menschen, näherhin zur menschlichen Seele, um durch einen psychologischen Beweis die beiden vorhergehenden zu verstärken.

2. Der kosmologische Beweis nimmt zum Ausgangspunkte die gemeinsamen Eigenschaften aller Gegenstände der Erfahrung: die Bedingtheit, Zufälligkeit und Veränderlichkeit derselben:

a) Die Weltdinge sind sämmtlich bedingt, d. h. nicht durch sich selbst entstanden, sondern durch andere Dinge verursacht. Diese anderen Dinge sind entweder selbst wieder hervorgebracht, oder existiren durch sich selbst, d. h. sie sind unbedingt. Im ersteren Falle setzen sie wieder bedingende Ursachen voraus. Man kann aber nicht eine unendliche Reihe von bedingenden Ursachen annehmen; denn diese würden alle wieder bedingt sein. Folglich muß es ein Unbedingtes geben als Bedingung alles Bedingten.

b) Die Weltdinge sind sämmtlich zufällig, weil sie existiren und auch nicht existiren können. Sie können daher den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst, sondern müssen eine Ursache ihrer Existenz haben. Ist diese selbst wieder zufällig, so erfordert sie eine neue Ursache, bei welcher sich dieselbe Frage wiederholt, ob sie zufällig oder nothwendig existire. Folglich muß, da eine unendliche Reihe von zufälligen Ursachen unannehmbar ist, die erste Ursache aller zufälligen Dinge ein nothwendiges, durch sich existirendes Wesen sein.

c) Alle Weltdinge sind veränderlich; sie können von einem Zustande in einen anderen übergehen oder doch übergeführt werden. Und wir sehen thatsächlich alle Gegenstände der Erfahrung fortwährend in Veränderung begriffen. Was aber verändert wird, verhält sich entweder passiv (wie die todten Naturdinge) und wird dann allein durch ein Anderes verändert, oder es verändert sich durch sich (wie die lebendigen Wesen), aber auch dann kann es sich nicht durch sich allein verändern. Denn wenn es den ganzen Grund der Bestimmung, welche es durch die Veränderung empfängt, allein in sich hätte, dann müßte es diese Bestimmung nicht erst empfangen, sondern schon haben. Denn mit dem hinreichenden Grunde einer Wirkung ist auch letztere vorhanden. Was also der Veränderung unterliegt, muß auch fremdem Einflusse unterliegen. Folglich sind alle veränderlichen Weltdinge von einem unveränderlichen Weltgrunde abhängig.

3. Das Causalitätsgesetz führt uns hiernach auf das Dasein eines unbedingten, nothwendigen, unveränderlichen Weltgrundes. Wollte man diesen mit der Welt für gleichen Wesens halten, so müßte man sich damit zu den Ungereimtheiten und Unsinnigkeiten des Pantheismus bekennen (vgl. §. 55). In der That, so gewiß das Unbedingte nicht bedingt, das Nothwendige nicht zufällig, das Unveränderliche nicht veränderlich sein kann, so gewiß muß der Weltgrund von der Welt wesentlich verschieden, d. h. ihr transscendent sein.

4. Diesen transscendenten Weltgrund müssen wir endlich als persönliches Wesen denken. Denn abgesehen davon, daß er Ursache nicht allein der unpersönlichen, sondern auch der persönlichen Wesen, der Menschen, ist, läßt sich mit Leibnitz in folgender Weise schließen: Da außer der vorhandenen zufälligen und veränderlichen Welt viele andere Welten möglich sind, so muß ein Grund vorhanden sein, weßhalb gerade diese Welt wirklich ist. Dieser Grund kann nicht in der Beschaffenheit der vorhandenen Welt liegen (weil sie zufällig ist, wie alle übrigen möglichen Welten, und letztere daher ebenso gut verwirklicht werden konnten), sondern muß in dem unbedingten Weltgrunde gesucht werden. Und zwar läßt sich jener Grund nur so denken, daß die Ursache der gegenwärtigen Welt alle möglichen Welten sich vergegenwärtigte und aus ihnen gerade diese Welt zur Verwirklichung auswählte. Jene Vergegenwärtigung aber ist ein Act des Denkens und diese Verwirklichung ein Act des wählenden Willens. Folglich ist der unbedingte Weltgrund ein denkendes und wollendes, d. h. ein persönliches Wesen.

5. Die Beweiskraft des kosmologischen Beweises kann nicht beanstandet werden und wird selbst von den Pantheisten zugegeben, sofern

es sich um das Dasein eines unbedingten Weltgrundes handelt. Zwar wird mitunter eingewendet, daß das Causalitätsgesetz uns nur nöthige, einen unbedingten Weltgrund zu denken, ohne uns Gewißheit von seinem Dasein zu vermitteln. Aber das Causalitätsgesetz ist nicht allein ein logisches, sondern auch ein metaphysisches Gesetz, weshalb wir den Weltgrund für ebenso real halten müssen als die Welt selbst. Wo reale Wirkungen sind, da gibt es auch reale Ursachen. So wahr also die zufälligen und veränderlichen Weltdinge reale Wirkungen sind, so wahr ist auch ihre Ursache real. — Indeß fragt es sich, ob wir diesen Weltgrund als einen außerweltlichen anerkennen müssen. Diese Frage wird von Kant, Hegel u. A. entschieden verneint. Das Causalitätsgesetz führe uns wohl zu einem obersten Gliede der Weltreihe, zu einem immanenten Grundwesen der Welt, aber nicht über diese hinaus zu einem transscendenten Gott. Denn von dem Bedingten zum Unbedingten, vom Zufälligen zum Nothwendigen, vom Endlichen zum Unendlichen sei nur durch einen unberechtigten Sprung, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, hinüber zu kommen. — Aber auch dieser Einwand ist unhaltbar. Wenn der Denkgeist den unbedingten Weltgrund nicht als wesentlich verschieden von der Welt auffaßt, so bleibt er nur auf halbem Wege stehen. Dieser Halbheit des Denkens begegnen wir im Pantheismus, sei es, daß er das Unbedingte und Unendliche auf Kosten des Bedingten und Endlichen, oder dieses auf Kosten von jenem betont (vgl. §. 55). In der That kann der ewige Weltgrund, unbedingt und unveränderlich wie er ist, nicht gleichwesentlich mit der aus lauter bedingten und veränderlichen Dingen bestehenden Welt sein. Folglich steht er erhaben über der Welt da. Freilich muß dieser Weltgrund der Welt als seiner Wirkung ähnlich sein. Aber wollte man daraus folgern, daß er bedingt und veränderlich sein müsse, weil die Weltdinge diese Beschaffenheit haben, so würde man damit die denknothwendige Wahrheit aufgeben, daß der Weltgrund unbedingt und unveränderlich ist. Um diese festzuhalten, darf man die Aehnlichkeit der Welt mit ihrem ewigen Grunde nicht als Gleichwesenheit bestimmen, sondern muß den Weltgrund als persönlichen Welturheber fassen, welcher nicht aus seinem Wesen die Welt entlassen, sondern durch seinen Willen nach dem Vorbilde seines Wesens sie gesetzt hat, wie wir später sehen werden. Uebrigens ist selbst von Gegnern des Pantheismus behauptet, der Denkgeist gelange nicht dadurch, daß er denknothwendig vom Bedingten aus die Reihe der bedingenden Ursachen durchlaufe, sondern nur dadurch, daß er unmittelbar vom Bedingten zum Unbedingten hinüberspringe, zu einem überweltlichen Gotte. Auch dieser Behauptung können wir nicht

beistimmen. Wohl mag der Mensch zum Gottesbewußtsein kommen, indem er unwillkürlich von der Betrachtung des Bedingten, Abhängigen sich zum unbedingten Welturheber erhebt, aber der wissenschaftliche Beweis, welcher Rechenschaft geben will über die Wahrheit und Berechtigung des unwillkürlich Erkannten, kann durch solche unmittelbare Sprünge nicht geführt werden. Vielmehr hat der Denkgeist, um die Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Bedingte nothwendig ein Unbedingtes voraussetze, nicht erst eine endlose Reihe von Bedingungen zu durchlaufen, sondern es genügt die Einsicht, daß das Bedingte ein Anderes voraussetze, und dieses, falls es bedingt ist, wieder ein Anderes, um zu schließen: Auch wenn die Reihe der Bedingungen noch so weit ausgedehnt würde, der Denkgeist kommt erst mit der Annahme eines ersten Unbedingten zur Ruhe. Dieses Unbedingte ist als Bedingung der Reihe allerdings oberstes Glied derselben und doch als unbedingte Bedingung wesentlich von derselben verschieden, ein überweltlicher Welturheber.

§. 59. Der teleologische Beweis.

1. Der teleologische Beweis verstärkt den kosmologischen dadurch, daß er die Persönlichkeit der transscendenten Weltursache besonders hervorhebt. Er geht von dem Grundgedanken aus, daß die zwecksetzende Ursache nur ein intelligentes Wesen sein könne, sowie von der Erfahrungsthatsache, daß die Welt ein zweckmäßig geordnetes Ganze sei. Derselbe läßt sich in folgender Weise formuliren: Erfahrungsmäßig bekundet die Welt im Ganzen wie im Einzelnen eine durchgreifende Zweck- und Gesetzmäßigkeit des Seins und Geschehens. Die Ursache dieser Zweckmäßigkeit muß ein intelligentes, persönliches Wesen sein. Endlich muß dieser Urheber der Zweckmäßigkeit in der Welt Urheber der Welt selbst sein.

2. Die Gültigkeit dieses Beweises wird angefochten von dem Materialismus, dem Pantheismus und dem Dualismus.

a) Der Materialismus läugnet einfach alle und jede Zweckmäßigkeit in der Welt. Der ganze Weltproceß müsse mechanisch verstanden, jedes seiner Gebilde und überhaupt jedes Ereigniß als ein nothwendiges Product blind wirkender Ursachen erklärt werden. Die angebliche Zweckmäßigkeit sei nur Schein und Dichtung. Wenn aber in der Welt von Zwecken keine Rede sein könne, so auch nicht von einer zwecksetzenden Ursache. — Allein der Weltproceß ist rein mechanisch, ohne Annahme von Zweck und Plan gar nicht zu begreifen. Schon die anfänglich eingeschlagene Richtung des Weltprocesses, diese bestimmte Disposition der Himmelskörper, diese Gesetzmäßigkeit in der Verbindung der Ele-

mente und in der Wechselwirkung der Kräfte kann nicht zufällig sein. Man berufe sich nur nicht auf die Nothwendigkeit der Naturgesetze. Denn diese sind nicht in sich nothwendige, sondern nur thatsächlich vorhandene, an sich zufällige Gesetze, und gerade die Ausnahmslosigkeit, mit welcher sie herrschen, weiset auf eine zwecksetzende Ursache derselben hin. Noch unverkennbarer zeigen sich die Zwecke in der organischen, sowie in der Menschenwelt, insbesondere in der moralischen Weltordnung. Daß also in der Welt Zweckmäßigkeit herrsche, läßt sich nicht läugnen; es fragt sich nur, ob die Ursache dieser Zweckmäßigkeit ein persönliches Wesen sein müsse.

b) Der Pantheismus kann und will die Zweckmäßigkeit in der Natur nicht beanstanden, aber sie soll ihren Grund in der Welt selbst haben. Das immanente Grundwesen der Welt als absolute Substanz, oder als absolute Idee, oder als Weltseele gedacht, soll sich aus seiner inneren Natur zweckmäßig offenbaren und planmäßig entfalten. — Allein abgesehen davon, daß die Annahme einer dem Weltstoffe innewohnenden Grundkraft (Weltseele oder dgl.) rein willkürlich und grundlos ist, so müßte jedenfalls diese Grundkraft, als Ursache der Zweckmäßigkeit, ein intelligentes, persönliches Wesen sein. Denn jedes zweckmäßige Handeln setzt voraus, daß die handelnde Ursache den beabsichtigten Zweck in der Idee erfasse und nach dieser Idee ihr Handeln bestimme, folglich ein persönliches Wesen sei. Es nützt nichts, sich auf das instinctartige und doch höchst zweckmäßige Wirken der Thiere zu berufen. Diese bezeugen eben durch ihr zweckmäßiges Wirken, daß sie, weil nicht selbst zwecksetzend, von einem anderen zwecksetzenden, intelligenten Wesen geleitet werden. Alles zweckentsprechende Wirken weiset in letzter Instanz auf einen persönlichen Zwecksetzer hin. Wenn aber das Grundwesen der Welt ein persönliches Wesen ist, dann kann es nicht der Welt immanent, nicht das Wesen des todten Stoffes, noch der organischen Gebilde, ja nicht einmal des selbstbewußten Menschen sein, welcher letztere zwar in beschränkter Weise zweckmäßig handelt, aber die Zwecke der Natur nicht erfindet, sondern nur vorfindet. Die zwecksetzende Ursache der Welt steht also über derselben als ein Wesen von unendlicher Intelligenz und Weisheit.

c) Der Dualismus gibt zu, daß die Zweckmäßigkeit in der Welt einen persönlichen Urheber derselben voraussetze, aber er behauptet, daß dieser Urheber der Zweckmäßigkeit nicht zugleich Urheber der Welt sein müsse, und also das teleologische Argument nur auf einen sehr weisen Weltbaumeister schließen lasse, welcher möglicher Weise die Welt aus einem Urstoffe geformt habe. So Kant u. A. im Sinne des Dualis-

mus. — Dagegen läßt sich geltend machen, daß ein formloser Urstoff eine bloße Abstraction ist, und in Wirklichkeit nur bestimmte Stoffe existiren. Die Bestimmtheiten des Stoffes sind aber die in bestimmter Weise wirkenden Kräfte desselben. Die zweckmäßig wirkenden Kräfte sind also dem Stoffe nicht äußerlich angeschaffen, sondern wesentliche Bestimmtheiten desselben. In der Natur der Elemente, der Gesetzmäßigkeit ihres Wirkens, erkennen wir ihre Zweckmäßigkeit. Folglich muß der Urheber des zweckmäßigen Wirkens der Elemente auch Urheber der Elemente selbst sein. Aber gesetzt auch, der Urheber der Zweckmäßigkeit habe den Weltstoff vorgefunden, so mußte er denselben, um ihn zweckmäßig zu ordnen, doch vorher schon kennen. Nun aber konnte er den neben ihm und unabhängig von ihm existirenden Stoff a priori, rein aus sich, nicht erkennen. Denn der Stoff, die Elemente sind zufällig in Bezug auf Dasein, Ort, Bewegung u. s. w. Der Verstand des Weltbaumeisters hätte also a priori etwas Zufälliges erkennen müssen. Nun läßt sich aber a priori nur das erkennen, dessen Dasein und Beschaffenheit nothwendig aus seinem Begriffe folgt. Weiterhin konnte der Weltbaumeister die Materie nicht in der Weise erkennen, daß letztere auf seinen Verstand einwirkte. Denn in diesem Falle mußte die unbewußt wirkende Materie gerade so auf den Verstand wirken, daß dieser zur vollkommenen Erkenntniß derselben gelangte. Das konnte aber nicht zufällig geschehen, sondern es mußte der Verstand und die Materie (Subject und Object) absichtlich und planmäßig in ein ganz bestimmtes Verhältniß zu einander gesetzt sein, wodurch jene Erkenntniß ermöglicht wurde. Das würde aber einen höhern Verstand voraussetzen, welcher den Stoff und den Verstand des Weltbaumeisters zusammenordnete. Es bleibt also nur noch die Annahme übrig, daß der Weltbaumeister den Stoff erkennt, weil er Urheber, Schöpfer desselben ist. — Uebrigens würde selbst dann, wenn man die Einwendung Kants als zu Recht bestehend zugeben wollte, der teleologische Beweis nichts von seiner Bedeutung verlieren, falls man ihn nur im Zusammenhange mit dem kosmologischen Beweise faßt. Hat letzterer das Dasein einer unbedingten, unveränderlichen und daher überweltlichen Weltursache dargethan, so überzeugt uns ersterer von der Intelligenz derselben, einer Intelligenz, welche angesichts der hohen Zweckmäßigkeit der Welt im Großen und Kleinen ihres Gleichen nicht haben kann.

§. 60. Der psychologische Beweis.

1. Wir schreiten vom Makrokosmos zum Mikrokosmos, von der Außen- zur Innenwelt fort, um bei dem vorzüglichsten Wesen in der

sichtbaren Welt, dem vernünftigen Menschengeiste, ein verstärktes Zeugniß für Gottes Dasein zu finden. Der Menschengeist weiß sich beschränkt und abhängig sowohl als erkennendes, wie als wollendes Wesen.

a) Der Menschengeist ist in seiner Erkenntnißthätigkeit abhängig von den Erkenntnißobjecten. Er entwickelt sich zunächst zu einem selbstbewußt erkennenden Wesen an der Hand der äußeren Umgebung und in allem seinem Erkennen ist er an die Gegenstände gewiesen; er muß sich nach ihnen richten und vermag nur insofern der Wahrheit theilhaftig zu werden, als er die Gegenstände erfassen kann. Dabei ist sein Erkennen von Irrthum und Zweifel vielfach getrübt. Diese Abhängigkeit und Beschränktheit bekundet der Denkgeist ferner dadurch, daß er nothwendige und allgemeingültige Wahrheiten (z. B. die mathematischen Wahrheiten) erkennt, welche nicht aufhören würden wahr zu bleiben, auch wenn er selbst zu existiren aufhörte. Er ist somit abhängig von diesen Wahrheiten. So wahr nun der Denkgeist abhängig und beschränkt in seinen Thätigkeiten ist, so wahr ist er auch bedingt in seinem Sein. Denn wäre er ein unbedingtes Wesen und als solches sich selbst der alleinige Grund seines Seins und Wirkens, so bedürfte er nicht zur Entwicklung und Bethätigung seiner Kräfte der Anregung und Einwirkung von Außen, noch wüßte er sich beherrscht von den allgemeinen Wahrheiten. Als bedingtes Wesen verdankt der Denkgeist seinen Ursprung in letzter Instanz einem unbedingten Wesen, einem durch sich vollendeten, unahängig sich bethätigenden, alles Intelligible umfassenden Urgeiste.

b) Der Menschengeist strebt naturgemäß nach Entfaltung und Vervollkommnung seines leiblich-geistigen Wesens, und alles, was zu dieser Vervollkommnung zweckdienlich erscheint, stellt sich dem Willen dar als ein zu erstrebendes Gut. Der Wille aber ist nach dem Zeugniß des Bewußtseins von einem Gesetze beherrscht, nach welchem er gewisse geistige Güter erstreben *soll*, selbst mit Verzichtleistung auf andere, noch so angenehm erscheinende Güter. Dieses sogen. Sittengesetz fordert unbedingte Befolgung und verdammt den Menschen schlechthin, wenn seine Forderung unerfüllt bleibt. Dasselbe hat der Mensch sich nicht selbst gegeben, sondern es weiset auf einen höheren Urheber hin. Denn wäre der Mensch selbst Urheber dieses Gesetzes, so würde er dem möglichen Widerstreite desselben mit den Naturtrieben von vornherein vorgebeugt haben, oder doch bei dem wirklichen Eintreten desselben das Gesetz wieder aufheben können. Wie also die Abhängigkeit der Vernunft von den allgemeinen Wahrheiten das Bedingtsein des Geistes durch eine unbedingte Vernunft, so erweiset die Abhängigkeit des Willens vom Sittengesetze das Bedingtsein des Geistes durch einen unbedingten, absolut sittlichen, heiligen Willen.

— Dieser auf dem Sittengesetz gegründete Beweis ist der sogen. **moralische** Beweis für das Dasein Gottes, welcher in einer anderen Weise von der Nothwendigkeit der **Vergeltung** aus geführt werden kann. Es muß, so argumentiren Abälard, Raimund von Sabunde u. A., damit der einzelne Mensch dem Sittengesetze folge, eine moralische Ordnung bestehen, wornach das Laster seine verdiente Strafe und die Tugend ihren entsprechenden Lohn finde, weil die sittlichen Handlungen ihrer Natur gemäß auf Lohn und Strafe zielen. Nun liegt es nicht in der Gewalt des Menschen, diese Vergeltung allseitig zu verwirklichen. Also muß über der Menschheit ein absolut gerechter Vergelter existiren.

c) Aehnlich diesem Vergeltungsbeweise ist der von **Kant** aufgestellte moralische Beweis. Das Sittengesetz, sagt er, verpflichtet uns unbedingt, unter allen Umständen ihm Folge zu leisten. Im Menschen findet sich aber auch wegen seiner Sinnlichkeit ein Trieb nach Wohlbefinden oder Glückseligkeit, und da das Sittengesetz denselben nicht aufheben kann, so fordert es als Endzweck für den Menschen eine dem sittlichen Streben angemessene Glückseligkeit. Nun kann aber der Mensch diesen Endzweck nur theilweise realisiren und findet ihn hienieden überhaupt nur unvollkommen verwirklicht. Folglich muß ein höchstes Wesen existiren, welches im jenseitigen Leben Sittlichkeit und Glückseligkeit in volle Harmonie bringt.

d) Endlich mag hier noch des sogen. **historischen** Beweises gedacht werden. Er beruht auf der geschichtlichen Thatsache, daß alle Menschen, so weit ihre zeitliche und räumliche Entfernung von einander, so verschieden ihr Culturzustand auch sein mag, übereinstimmen im Glauben an Gott oder Götter. Diese allgemeine Uebereinstimmung, wie sie immer erklärt werden mag, kann nicht auf Täuschung beruhen; sie bezeugt somit das Dasein Gottes.

2. Betreffs der Beweiskraft dieser verschiedenen Formen des psychologischen Beweises läßt sich

a) wohl nicht bestreiten, daß der Menschengeist seiner Beschränktheit und Abhängigkeit im Erkennen und sittlichen Handeln eingedenk sich als ein bedingtes Wesen anerkennen und daher einen unbedingten, vernünftigen und sittlichen Urheber voraussetzen muß. Wir sind freilich nicht berechtigt, aus der Thatsache der allgemeinen Wahrheiten und des Sittengesetzes unmittelbar auf einen göttlichen Urheber derselben zu schließen. Denn man kann mit Recht geltend machen, es gehöre zur menschlichen Natur, daß sie sich in ihrem Denken und sittlichen Handeln nach allgemeinen intellectuellen und moralischen Gesetzen zu richten habe. Allein so gewiß diese Gesetze in der geistigen Natur des Menschen gegründet

sind, so gewiß ist diese Menschennatur selbst gegründet in der Ursächlichkeit des Denkens und Wollens Gottes.

b) Dem Vergeltungsbeweise kann allerdings der Vorwurf der eudämonistischen Lohnsucht gemacht werden, welcher das Gute nicht an sich, sondern nur als Mittel zum Zwecke werthvoll ist. Gleichwohl liegt diesem Beweise eine unläugbare Wahrheit zu Grunde, der Gedanke nämlich, daß die Verpflichtung zum Guten einen Endzweck, das höchste Gut, haben muß, und da zu dessen Erreichung die menschliche Kraft nicht ausreicht, so setzt das Sittengesetz eine die Realisirung des sittlichen Endzweckes garantirende, absolute Macht voraus.

c) Entschieden mangelhaft ist aber die Kantische Fassung des moralischen Beweises. Denn Kant statuirt eine Autonomie der praktischen Vernunft, welche durchaus verwerflich ist. Statt aus der Thatsache des Sittengesetzes (des kategorischen Imperativs) zu folgern, daß die von diesem Sittengesetze beherrschte Vernunft durch einen höheren Gesetzgeber verursacht, und die menschliche Autonomie zugleich wesentlich Theonomie sei, läßt er die Vernunft sich selbst Gesetzgeber sein, welche ohne Gott sittlich handeln könne. Nur hinterher wird Gott zu Hülfe gerufen als ein maître de plaisir. Bei Kant ist diese Anrufung eines Glückseligmachers um so mißlicher, als er die Glückseligkeit der sinnlichen Natur von Anfang an als unberechtigt abgewiesen hatte und dieselbe trotzdem schließlich zu ihrem Rechte kommen lassen will.

d) Gegen den historischen Beweis endlich kann man einwenden, daß die Allgemeinheit des Gottesbewußtseins sich nicht strenge beweisen lasse, aber auch wenn sie wirklich vorhanden sei, das Dasein Gottes nicht beweise, weil ja auch der Irrthum allgemein sein könne. Allein ohne Bedeutung ist auch dieser Beweis nicht, und er dient jedenfalls zur Verstärkung der anderweitig erlangten Gewißheit vom Dasein Gottes. Die Ueberzeugung vom Dasein Gottes ist in der That so allgemein in der Menschheit verbreitet, daß sie unzweifelhaft kein Erzeugniß willkürlicher Einbildung oder zufälliger Angewöhnung, sondern in der vernünftigen Natur des Menschen begründet ist und daher überall dort, wo die Vernunft nur in etwa entwickelt ist, zum Durchbruch kommt. Diese allgemeine, aus dem Wesen der Vernunft hervorgegangene Ueberzeugung kann kein Irrthum sein.

B. Das Wesen Gottes.

§. 61. Erkennbarkeit des göttlichen Wesens im Allgemeinen.

1. Die angeführten Beweise haben uns das Dasein Gottes als eines unbedingten, persönlichen, überweltlichen Wesens sicher gestellt. Es

handelt sich jetzt darum, die Beschaffenheit des göttlichen Wesens näher kennen zu lernen. Diese Erkenntniß kann aber nur eine unvollkommene, unadäquate sein. Denn weil unser Erkennen endlich und beschränkt ist, so vermag es das Unendliche, Schrankenlose nicht zu begreifen. Nur der unendliche Gott begreift sich selbst; ein von uns begriffener Gott wäre kein Gott mehr. Es kann hier nicht der Einwand geltend gemacht werden, daß das Dasein Gottes von seinem Wesen gar nicht zu trennen sei, und folglich, wenn das Wesen Gottes nicht begriffen werden könne, auch sein Dasein für unsere Erkenntniß unzulänglich und unsicher sei. Denn wir erkennen mit völliger Sicherheit das Dasein eines unbedingten, persönlichen Welturhebers. Mit dem Dasein erfassen wir also auch das Wesen Gottes, jedoch wegen unserer unzulänglichen Erkenntnißkraft nur unvollkommen. Wir begreifen gewissermaßen das Dasein Gottes nicht vollkommener als sein Wesen, d. h. wir begreifen zwar denknothwendig, daß Gott, die unbedingte Weltursache, da ist, aber nicht vollständig, was das Dasein Gottes in sich begreift.

2. Wir haben also vom Wesen Gottes ebenso wenig, wie von seinem Dasein, eine unmittelbare, intuitive Erkenntniß. Vielmehr müssen wir an der Hand der Bestimmungen Gottes, die sich aus den Beweisen für sein Dasein ergeben haben, uns die Erkenntniß seines Wesens zu vermitteln suchen. Nun erweiset sich uns Gott als die unbedingte Ursache der Weltdinge. Da aber in der Wirkung nichts sein kann, was nicht irgendwie in der Ursache sich findet, so müssen die Bestimmtheiten der Weltdinge ihm irgendwie eignen. Allein die unbedingte Weltursache ist, wie wir noch näher sehen werden, eine unendliche Ursache und als solche schrankenlos vollkommen. Folglich müssen die Beschränkungen und Unvollkommenheiten der endlichen Dinge von Gott negirt werden. Die Bestimmtheiten der endlichen Dinge können also der ersten Ursache nur in der Weise beigelegt werden, daß diese von jeder Beschränkung frei bleibt. Alle Unvollkommenheiten der endlichen Dinge sind in Gott zu verneinen, alle Vollkommenheiten derselben, unendlich gesteigert, in Gott zu bejahen. Damit aber dem Unterschiede zwischen Endlichem und Unendlichem vollständig Rechnung getragen werde, dazu reicht die bloße Steigerung der endlichen Vollkommenheiten nicht hin, als wenn diese dem Unendlichen in derselben Weise, aber in höchster Potenz, zukämen; denn die Steigerung allein macht das Endliche noch nicht zum Unendlichen. Vielmehr können die endlichen Vollkommenheiten, indem sie unendlich gefaßt werden, nur im analogen Sinne Gott beigelegt werden. So eignen die Vollkommenheiten des Lebens, Denkens, Wollens Gott im eigentlichsten, vollkommensten Sinne, und gerade deshalb können

sie von den endlichen Dingen aus nur analog auf Gott übertragen werden.

3. Wir haben hiermit schon die drei Wege bezeichnet, auf welchen man zur Erkenntniß des göttlichen Wesens gelangt, und zugleich den Zusammenhang derselben angedeutet. Diese sind:

a) Der Weg der Ursächlichkeit (via causalitatis). Gott als die absolute Weltursache muß die Realitäten der Weltdinge irgendwie in sich haben. Diesen Weg muß unser von der Erfahrung ausgehendes Denken also zunächst betreten, um überhaupt Bestimmungen des göttlichen Wesens finden zu können. Daß wir aber diese in der endlichen Welt gegebenen Bestimmtheiten nicht ohne Weiteres auf Gott übertragen dürfen, zeigt uns

b) der Weg der Verneinung (via negationis). Weil Gott das unendliche, schrankenlos vollkommene Wesen ist, so müssen alle den endlichen Bestimmtheiten anhaftenden Unvollkommenheiten von ihm verneint werden. Damit aber diese Verneinung nicht so weit gehe, daß das Ursächlichkeitsverhältniß Gottes zur Welt aufgehoben würde, dazu dient

c) der Weg der Steigerung oder Analogie (via eminentiae seu analogiae). Die wirklichen Realitäten der endlichen Dinge kommen Gott zu in unendlichem Maße und daher in einer von den endlichen Dingen verschiedenen Weise. Die Analogie ist hier aber eine doppelte. Man unterscheidet nämlich reine Vollkommenheiten (perfectiones purae) und gemischte (perfectiones mixtae). Jene haben in sich keine Unvollkommenheiten, außer etwa die des endlichen Wesens, in welchem sie verwirklicht sind, und schließen auch durch ihren Begriff keine Vollkommenheit höherer Art von sich aus; wir übertragen sie auf Gott schlechthin (formaliter). Die andern schließen eine Unvollkommenheit ein und eine höhere Vollkommenheit aus; wir übertragen sie auf Gott virtualiter und eminenter, d. h. statt dieser Vollkommenheiten, die wir in den endlichen Dingen erkennen, müssen wir Gott höhere, reine Vollkommenheiten beilegen, wodurch er in unendlich höherer Weise leisten kann, was jene gemischten Vollkommenheiten in sich fassen. Dieser Weg zeigt uns also, in welcher Weise die auf dem Wege der Ursächlichkeit gefundenen und auf dem der Verneinung gesonderten und geläuterten Bestimmungen dem göttlichen Wesen zukommen.

4. Auf den bezeichneten Erkenntnißwegen ergibt sich uns eine Vielheit von Bestimmungen Gottes. Und doch ist Gott, wie sich noch näher ergeben wird, ein metaphysisch einfaches Wesen, in welchem kein wirklicher Unterschied zwischen Sein, Wesen und Wirken stattfindet. In Wirklichkeit sind daher Wesen und Eigenschaften Gottes eines und das-

selbe. Trotzdem müssen wir uns dieses absolut einfache Wesen Gottes durch besondere und unter einander verschiedene Begriffe auseinanderlegen. Denn wie das eine Sonnenlicht sich durch das Prisma bricht, so bringen durch die Weltdinge nur einzelne, gebrochene Strahlen der göttlichen Wesenheit zu unserem Geiste, welche wir zu einem Bilde zu sammeln suchen. Diese Erkenntnißweise Gottes ist zwar sehr unvollkommen, aber für unsere beschränkte Erkenntnißkraft einzig möglich, und sie ist auch nicht unwahr, so lange wir uns nur bewußt bleiben, daß unser Erkennen Gottes bloß analogischen Werth hat und seinem Gegenstande nicht vollständig entspricht.

5. Dieser Erkenntnißweise gemäß haben wir im Folgenden zuerst die metaphysische (begriffliche) Wesenheit Gottes festzustellen; sodann die einzelnen Eigenschaften des Wesens Gottes, welche sich aus der begrifflichen Wesenheit desselben herleiten lassen, zu behandeln.

a) Die Wesenheit Gottes.

§. 62.

1. Uebertragen wir in unserer unvollkommenen, analogen Erkenntnißweise die bei den endlichen Dingen zu machende Unterscheidung zwischen metaphysischer und physischer Wesenheit auf Gott, so ist die physische Wesenheit Gottes der Inbegriff aller Vollkommenheiten Gottes, welche in ihm eine absolute Einheit bilden. Unter metaphysischer (begrifflicher) Wesenheit verstehen wir den Begriff, welchen unser Verstand zunächst von Gott gewinnt, wenn er das göttliche Wesen zu definiren versucht. In dieser Definition muß ein Merkmal enthalten sein, welches Gott mit allen andern Wesen gemeinsam hat, und ein Merkmal, welches ihn von denselben specifisch unterscheidet. Als das gemeinsame Merkmal haben wir das Sein anzusehen, wobei allerdings nicht zu vergessen ist, daß das Sein im eigentlichen Sinne kein Gattungsbegriff sein kann (vgl. §. 7, 1); als die specifische Differenz kann nur jenes Merkmal gelten, welches Gott schlechthin eigenthümlich ist und welches für unser Vorstellen allen anderen Eigenschaften voraufgeht und die Wurzel derselben bildet. Dieses Merkmal ist das Aussichselbstsein oder die Aseität. Gott ist also ein Sein aus sich (ens a se) oder ein unbedingtes Sein.

2. Die Aseität drückt aus, daß Gott nicht, wie die übrigen Wesen, durch ein anderes Sein verursacht oder bedingt ist, sondern daß er das Sein aus sich selbst hat oder unbedingt ist. Wenn aber Gott das Sein aus sich selbst hat, so ist dieses nicht so zu verstehen, als wenn ein Ande-

res das Sein Gottes und ein Anderes der Grund des Seins in ihm wäre (wie dieses Jacob Böhm und Schelling lehren und einen theogonischen Proceß annehmen), sondern Gott ist durch seine Wesenheit; Wesen und Dasein fallen in ihm zusammen.

3. Diese Aseität ist nun eine Bestimmung, welche für unser Denken Gott am meisten von allen anderen Wesen unterscheidet, welche wir ferner zuerst in Gott denken und mit allen anderen Eigenschaften Gottes als deren Voraussetzung mitdenken müssen. Denn alle anderen Wesen sind bedingt und geworden; Gott, weil durch sich seiend, ist unbedingt und ungeworden; alle anderen Wesen gründen in ihm, er selbst gründet in sich. Nennen wir Gott also das unbedingte Sein, so heben wir ihn dadurch aus der Reihe aller übrigen Wesen heraus als ein in seiner Unbedingtheit einzig dastehendes Wesen. Daß uns ferner der Weg der Causalität zuerst auf diese Bestimmung Gottes führt, leuchtet sofort ein; denn wenn wir Gott als die erste Ursache erkennen, so kann er selbst nicht verursacht, sondern muß durch sich selbst sein. Endlich geht für unser Denken die Aseität allen übrigen Eigenschaften Gottes vorauf, afficirt sie gleichmäßig und macht sie, so zu sagen, erst zu göttlichen Eigenschaften. Das Sein, Leben, Denken, Wollen Gottes sind eben dadurch göttlich und von dem Sein, Leben, Denken, Wollen der übrigen Wesen wesentlich verschieden, daß sie unbedingt sind.

4. Weil wir in der Bestimmung der metaphysischen Wesenheit Gottes von dem allen Wesen gemeinsamen Begriffe des Seins ausgegangen sind, so könnte es den Anschein gewinnen, als wenn mit der Erklärung Gottes als des unbedingten Seins nur der pantheistische Gottesbegriff, wornach Gott das allumfassende Sein, das Sein in allem Seienden ist, ausgedrückt wäre. Allein einmal ist nicht außer Acht zu lassen, daß wir hier nur wegen unserer uneigentlichen Erkenntnißweise das Sein wie einen Gattungsbegriff behandeln; sodann unterscheiden wir das göttliche Sein dadurch wesentlich von allem anderen Sein, daß wir es unbedingt fassen. Denn das unbedingte Sein kann nicht das Sein in allem Seienden sein.

b) Die Eigenschaften des göttlichen Wesens.

§. 63. Absolutheit, Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit Gottes.

1. Weil Gott, wie wir unten (§. 66, 2) sehen werden, ein schlechthin einfaches Wesen ist, so gibt es in ihm keinen wirklichen Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften. Aber da wir keine intuitive Er-

kenntniß Gottes haben, sondern von den in der Welt sich offenbarenden Wirkungen Gottes auf die Beschaffenheit seines Wesens zurückschließen, so müssen wir in unserem unvollkommenen Denken verschiedene Eigenschaften Gottes unterscheiden, in einer Mehrheit von Bestimmungen die einfache Wesenheit Gottes, welche als solche uns unerfaßbar ist, auseinanderlegen. Die Eigenschaften, welche sich aus der Grundbestimmung der Aseität ergeben, nennen wir Eigenschaften des göttlichen Wesens oder negative, weil unser Denken sie auf dem Wege der Verneinung gewinnt, im Unterschiede von den später zu behandelnden sogenannten positiven Eigenschaften des göttlichen Wirkens.

2. Gott als das durch sich seiende, unbedingte Wesen ist unabhängig von allem Anderen, somit ein absolutes Wesen im höchsten Sinne des Wortes. Denn weil Gott rein und allein aus sich selbst, alles Andere aber durch ihn ist, so kann er weder in seinem Sein, noch in seinem Wirken von irgend einem Anderen abhangen, er muß schlechthin absolut sein.

3. Gott ist ferner ein nothwendig existirendes Wesen, d. h. ein Wesen, welches nicht nichtsein kann. Das bedingte Sein ist zufällig, weil es sein Dasein einer Ursache außer sich verdankt. Was aber durch sich selbst ist, durch seine Wesenheit existirt, das kann nicht nichtexistiren. Wir müßten also Gott die Existenz absprechen, wenn wir die Nothwendigkeit seiner Existenz läugnen wollten.

4. Gott als das unbedingte, nothwendige Wesen ist auch unveränderlich, d. h. er kann nicht anders werden, als er ist. Weil das göttliche Wesen alles, was es ist, nicht durch ein anderes, sondern durch sich selbst ist, so gibt es in ihm keine Möglichkeit, die noch wirklich werden könnte, keine Entwicklung, keinen Proceß des Werdens, kein Zunehmen noch Abnehmen. Gott ist also reine Wirklichkeit (purus actus). Denn wo der zureichende Grund vorhanden ist, da kann die entsprechende Wirkung nicht fehlen. Nun ist Gott selbst Grund von allem, was er ist. Folglich ist Gott alles, was er ist, mit einem Male ganz. Sollte Gott etwas werden können, was er nicht ist, überhaupt einer Veränderung fähig sein, so könnte der Grund davon nur in Gott selbst sein. Dieser Grund wäre aber in Gott dem unbedingten, ungewordenen Wesen immer vorhanden gewesen, und daher könnte auch seine Wirkung nicht in der Zeit eintreten. Ein Werden ist also in Gott unmöglich. Nur in der Weise ließe sich noch eine Veränderung in Gott denken, daß in ihm der Grund einer Seinsweise angenommen werden könnte, welcher allein zur Bewirkung derselben unzureichend wäre und deshalb eines anderen, mitwirkenden Grundes bedürfte, damit die Ver-

änderung zu Stande käme. Aber dieser mitwirkende Grund könnte nicht in und aus Gott sein, weil er dann immer in ihm vorhanden wäre. Er könnte auch nicht außer Gott sein, weil dieser dann nicht unbedingt und unabhängig wäre. Die unbedingte Weltursache ist somit durchaus unveränderlich und jeder Pantheismus, welcher die veränderliche Welt mit deren unveränderlicher Ursache identificirt, unmöglich. Die Unveränderlichkeit Gottes ist jedoch nicht die Unveränderlichkeit eines starren, todten Seins, sondern des absoluten Lebens, der absolut vollendeten Thätigkeit. Diese Unveränderlichkeit Gottes bedeutet übrigens nur die innere seines Seins und Lebens, nicht die äußere seiner Beziehung zu anderen Dingen. Indem Gott die Ursache der Weltdinge ist, stehen diese in wesentlicher Beziehung zu ihm, in Folge dessen Gott Bestimmungen zukommen, welche ohne diese Beziehung ihm nicht beizulegen wären. Mit dem Aufhören der Dinge verschwindet auch diese Beziehung zu Gott. Und mit der Veränderung der Dinge kann auch ihre Beziehung zu Gott eine andere werden (z. B. wenn der sittliche Mensch unsittlich wird). Auf diese Weise ist ein Wechsel äußerer Beziehungen zu Gott und damit eine äußere Veränderlichkeit Gottes möglich, welche aber seine innere Unveränderlichkeit nicht beeinträchtigt.

§. 64. Die Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes.

1. Als unbedingtes, nothwendiges, unveränderliches Wesen ist Gott auch ewig, d. h. absolut zeitlos, ohne Anfang, ohne Ende und ohne Wechsel von Zuständen. Daß er keinen Anfang gehabt hat, folgt schon daraus, daß er ein unbedingtes, also ungewordenes Wesen ist, welches nicht nichtexistiren kann. Könnte er einmal aufhören zu existiren, so müßte der Grund hiervon außer ihm liegen. Aber der Urgrund von Allem hat keinen Grund außer sich, weder zu seiner Existenz, noch zu seiner Nichtexistenz. Und weil Gott ein unveränderliches Wesen ist, so schließt seine ewige Dauer jeden Wechsel von Zuständen aus. Die Ewigkeit Gottes ist das stets und mit einem Male ganz seiende Wesen und Leben Gottes, oder, wie Boethius sagt, interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (vgl. §. 17, 4).

2. Gott ist weiterhin ein unendliches, schlechthin vollkommenes Wesen, d. h. ein Wesen, dem nichts gebricht, was als Sein und Wirklichkeit gedacht werden kann. Das Sein der bedingten Dinge ist die Wirklichkeit dieses oder jenes möglichen Wesens, welche durch die bedingende Ursache gesetzt ist; sie haben daher ein beschränktes Maß von Vollkommenheiten. Das unbedingte Sein, welches durch seine Wesen-

heit existirt, ist unbeschränkte Wirklichkeit. Denn weil es durch sich selbst, unabhängig von allem Anderen existirt, so kann es durch nichts außer ihm beschränkt werden. Könnte es von außen in seinem Sein beschränkt werden, so müßte dieses Beschränkende ein von Gott Unabhängiges sein, könnte also von ihm nicht verursacht sein. Aber auch durch seine eigene Wesenheit kann das Unbedingte nicht beschränkt sein. Denn als schlechthin unveränderliches und nothwendiges Wesen vermag es nicht etwas zu werden, was es noch nicht ist. Das zufällige Sein ist eben deßhalb zufällig, d. h. es kann so und auch anders sein, weil es beschränkt ist. Das nothwendige Sein aber, welches gar nicht anders sein kann, als es ist, muß nothwendig unbeschränkt, unendlich sein. Als mit Nothwendigkeit vollendete Wirklichkeit schließt das göttliche Sein alles Nichtsein, allen Mangel aus und vereinigt alle denkbaren Vollkommenheiten in sich. Wenn also der Pantheismus sein Absolutes zu allen endlichen Weltdingen aus sich werden läßt und es doch als Unendliches bezeichnet, so statuirt er nur eine sich widersprechende, verendlichte Unendlichkeit.

§. 65. Die Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit Gottes.

1. Weil Gott als durch sich seiendes Wesen schlechthin unbedingt ist, so muß er auch absolut unabhängig von allem außer ihm sein. Alles Außergöttliche hat ja in Gott den Grund seines Daseins; folglich kann es nicht selbst Grund des Daseins Gottes sein. Gott ist zudem absolut unendlich, kann also durch nichts außer ihm beschränkt werden. Folglich muß Gott schlechthin erhaben über Alles und unabhängig von Allem sein.

2. Als unbedingtes, unendlich vollkommenes Wesen ist Gott auch absolut selbstgenügsam. Weil er die unendliche Fülle des Seins besitzt, so ist er schlechthin sich selbst genug. Sich selbst besitzend hat er kein Bedürfniß, etwas außer sich zu besitzen. Wie er sich immer nach Außen bethätigen mag, zur Befriedigung irgend eines Bedürfnisses seinerseits kann diese Bethätigung nicht dienen. Gott wäre ja auch nicht absolut unveränderlich, wenn er etwas bedürfte, also etwas werden könnte, was er noch nicht ist.

§. 66. Einheit und Einfachheit Gottes.

1. Das göttliche Wesen kann nur ein einziges sein, weil es unendlich ist (vgl. §. 18, 4). Jede endliche Wesenheit kann sich in viele verschiedene Individuen ausprägen; das unendliche Wesen läßt

eine solche Vervielfältigung nicht zu. Denn könnte es mehrere unendliche Wesen geben, so wären diese offenbar nicht völlig gleich, weil sie in diesem Falle nicht unterscheidbar, somit nicht mehrere wären. Sie müßten also irgendwie ungleich sein. Dann aber käme dem einen irgend eine Bestimmtheit zu, welche dem anderen mangelte. Folglich wären sie sämmtlich, oder doch alle mit Ausnahme eines einzigen Wesens endlich. Es kann demnach nur ein einziges unendliches Wesen geben, alle übrigen von ihm verschiedenen Wesen sind endlich und in ihm begründet. — Die Annahme mehrerer Götter, oder der sogen. Polytheismus, so große Verbreitung er auch gefunden hat, ist in sich widersprechend und undenkbar. Insbesondere ist der (Parsische, Manichäische) Dualismus, welcher zur Erklärung des Bösen in der Welt neben dem guten einen bösen Gott statuirte, ein absurder Gedanke. Denn ein absolutes, unbedingtes Princip muß schlechthin vollkommen, also das directe Gegentheil des Bösen sein. Zudem ist das Böse als Privation des Guten nur an einem guten und zwar endlich guten Wesen. Das unendliche Wesen ist nur gut. Folglich ist der Gedanke eines bösen Gottes als eines unendlichen, schlechthin bösen Wesens ein Widerspruch in sich.

2. Das göttliche Wesen ist nicht allein ein einziges, sondern auch ein absolut einfaches Wesen. Gott ist:

a) physisch einfach, d. h. nicht aus Theilen zusammengesetzt, also untheilbar oder unkörperlich. Denn alles Körperliche, weil ausgedehnt und theilbar, ist der Vermehrung und der Verminderung, d. h. der Veränderung fähig. Gott aber ist unveränderlich und daher unkörperlich. Weil ferner das Körperliche durch einen bestimmten Raum begrenzt ist, so kann es nicht actu unendlich sein. Gott, der wirklich Unendliche, kann also nicht räumlich, körperlich, theilbar, sondern er muß untheilbar, physisch einfach sein.

b) metaphysisch einfach, d. h. in sich ununterscheidbar. In Gott ist kein Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit oder Wesen und Dasein, welcher bei dem bedingten, gewordenen Sein in sofern vorhanden ist, als dieses vor seinem Dasein bloß möglich war und auch im Zustande der Existenz als nicht existiren könnend denkbar ist. Bei Gott ist diese Unterscheidung deßhalb unmöglich, weil er ein durch seine Wesenheit existirendes, nothwendiges Wesen ist. Ebenso ist in ihm kein Unterschied zwischen Wesenheit und Thätigkeit (actus primus und actus secundus), denn sonst wäre er nicht lautere, unveränderliche Wirklichkeit (actus purus). Mit der Unveränderlichkeit Gottes ist ferner unvereinbar die Unterscheidung von Substanz und Accidentien, von Wesenheit und Eigenschaften. Daher endlich können die göttlichen

Eigenschaften, wie vom Wesen Gottes, so auch von einander nicht verschieden sein; jede Eigenschaft drückt das göttliche Wesen ganz aus.

3. Ungeachtet dieser absoluten Einfachheit Gottes unterscheiden wir in Gott eine Reihe verschiedener Eigenschaften. Diese Unterscheidung ist aber keine reelle, sondern eine gedachte, jedoch keine bloß gedachte, sondern eine virtuelle (dist. rationis cum fundamento in re; vgl. §. 10, 1, b). Der Grund dieser Unterscheidung liegt nämlich in unserer unvollkommenen, analogen Gotteserkenntniß. Wir müssen aus der Beschaffenheit der endlichen Dinge als Wirkungen Gottes auf die Beschaffenheit seines Wesens schließen. Da nun jene Wirkungen mannigfach verschieden sind, so erkennen wir auch an diesem Wesen verschiedene Wirkungsweisen. Das göttliche Wesen bietet uns in seinen Wirkungen verschiedene Gesichtspunkte dar, um ihn gleichsam von verschiedenen Seiten zu erkennen; die absolute Vollkommenheit Gottes legt sich uns in mannigfachen Eigenschaften auseinander, welche wir gesondert erfassen und betrachten müssen. Diese Erkenntnißweise Gottes ist eine unvollkommene, aber keine falsche. So lange wir nicht durch unmittelbares Schauen das absolut einfache Wesen Gottes erfassen, müssen wir von verschiedenen Seiten die an sich Eine, aber in mannigfaltiger Weise sich offenbarende Vollkommenheit Gottes betrachten.

§. 67. Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes.

1. Das göttliche Wesen, weil einfach und unendlich, muß über jede Raumschranke erhaben gedacht werden. Es kann nicht, wie das Körperliche, durch einen Raum hin ausgedehnt sein oder denselben circumscriptive einnehmen, aber auch nicht auf einen einzelnen Ort im Raume beschränkt oder definitive im Raume sein (vgl. §. 16, 3). Denn dann könnte es nur an einem bestimmten Orte wirken und wäre dadurch in seinem Wirken und folglich auch in seinem Wesen beschränkt. Gott ist also überall im wirklichen Raume, d. h. allgegenwärtig, nicht durch den ganzen Raum ausgedehnt, sondern als absoluter Geist an allen Orten wesenhaft und wirksam (per substantiam et potentiam) gegenwärtig, zwar an verschiedenen Orten verschieden wirksam, aber überall ganz er selbst.

2. Gott ist aber nicht allein von keinem Raume ausgeschlossen, sondern auch von keinem Raume eingeschlossen. Ueberall im wirklichen Raume gegenwärtig, würde er auch in jedem denkbaren Raume überall gegenwärtig sein, sobald dieser wirklich wäre. Er kann somit von keinem wirklichen und möglichen Raume umschlossen oder gemessen werden, d. h.

er ist unermeßlich. Muß also unser unvollkommenes, analoges Denken zunächst das Dasein Gottes in jedem Raume behaupten, so muß es weiterhin, um seiner Unendlichkeit gerecht zu werden, jede wirkliche und mögliche Räumlichkeit von ihm verneinen. Es verhält sich damit ganz so, wie mit dem Begriffe der göttlichen Ewigkeit. Wie nämlich die Unermeßlichkeit jede Raumschranke, so leugnet die Ewigkeit jede Zeitschranke von Gott. Das Denken behauptet zuerst das Dasein Gottes zu jeder Zeit, und negirt dann alle Zeitlichkeit von Gott dem Unendlichen, Unveränderlichen.

C. Das Wirken Gottes.

§. 68. Das Wirken Gottes im Allgemeinen.

1. Dem Wesen Gottes entspricht sein Wirken. Unbedingt und unabhängig, unveränderlich und ewig wie jenes ist auch dieses. Nichts Außergöttliches kann sein Wirken bestimmen, und weil er unveränderlich ist, so gibt es in ihm keine Möglichkeit, welche noch wirklich werden könnte, kein Vermögen, welches noch in Thätigkeit übergehen könnte. Als lautere Wirklichkeit ist er auch lautere und unveränderliche Wirksamkeit. Gott kann daher nicht bald in der einen, bald in der anderen Weise nach einander wirksam sein, sondern in einer einzigen, schlechthin unveränderlichen und zeitlosen Wirksamkeit, welche sein ganzes Wesen ausdrückt, bethätigt er sich. Bei ihm ist also kein Uebergang von Ruhe zur Thätigkeit, vielmehr ist seine absolute Thätigkeit, weil sie allen Wechsel ausschließt, zugleich absolute Ruhe.

2. Trotzdem in der schlechthinigen Einfachheit Gottes weder ein Unterschied zwischen Wesen und Wirken, noch zwischen verschiedenen Wirkungsweisen Gottes gemacht werden darf, so müssen wir doch in unserer unvollkommenen Erkenntnißweise verschiedene Eigenschaften des göttlichen Wirkens unterscheiden, welche wir im Unterschiede von den sogenannten negativen Eigenschaften des göttlichen Wesens positive nennen, weil sie Bestimmungen sind, welche wir in positiver Weise (via causalitatis et eminentiae) Gott beilegen.

3. Wir haben im Folgenden zuerst die Eigenschaften des Wirkens Gottes klar zu legen, wobei wir von einer Grundeigenschaft, nämlich der Persönlichkeit Gottes ausgehen. Sodann ist die Beziehung des göttlichen Wirkens zur Welt oder das Verhältniß, in welchem die Welt zum Wirken Gottes steht, näher in Betracht zu ziehen.

a) Die Eigenschaften des göttlichen Wirkens.

§. 69. Die absolute Persönlichkeit und Geistigkeit Gottes.

1. Person nennen wir ein für sich seiendes, selbstbewußtes und selbstmächtiges Wesen. Was aber selbstbewußt und selbstmächtig ist, das muß ein denkendes und freiwollendes Wesen sein. Daß nun Gott in der That diese Bestimmungen des Denkens und freien Wollens zukommen, und ihm somit die Persönlichkeit eignet, das hat sich uns schon aus den Gottesbeweisen ergeben (vgl. §. 59 u. 60). Denn

a) die Welt, der Makrokosmos, bekundet Zweckmäßigkeit im Ganzen und Einzelnen. Wo aber Zweckmäßigkeit herrscht, da muß auch eine zwecksetzende, intelligente Ursache vorhanden sein. Der Welturheber muß folglich ein zwecksetzendes, vernünftiges Wesen sein. Und der Mensch weiset nicht allein als Mikrokosmos in seiner Beschaffenheit eine hohe Zweckmäßigkeit auf, sondern ist selbst ein persönliches Wesen. Aber als zufälliges Wesen kann er nicht durch sich selbst, noch auch durch ein unpersönliches Wesen sein. Also muß Gott, der Urheber des Menschen, ein persönliches Wesen sein.

b) Schon aus dem Begriffe der unendlichen, unbedingten Weltursache läßt sich die Persönlichkeit derselben herleiten. Denn als unendliche Weltursache mußte Gott nicht allein die Macht haben, diese Welt zu verursachen, sondern auch die unendliche Macht, alles zu verwirklichen, was dasein kann oder logisch möglich ist. Da nun Gott eine zahllose Menge möglicher Dinge nicht verwirklicht hat, obwohl er dieses eben so gut konnte als die gegebene Welt verursachen, so hat er es entweder aus Nöthigung oder aus freier Wahl unterlassen. Aber nicht aus Nöthigung, weder aus äußerer noch aus innerer, weil er dadurch in seinem Wesen und Wirken beschränkt worden wäre. Gott hatte also freie Wahl zwischen Verwirklichung und Nichtverwirklichung der Dinge und damit auch das Bewußtsein, daß er die Dinge nach Belieben verwirklichen und nichtverwirklichen könne. Er ist demgemäß ein persönliches Wesen.

c) Zudem ist Gott unendlich vollkommen. Daher dürfen ihm auch die Vollkommenheiten des Denkens und Wollens nicht fehlen. Gott kann ja nicht unpersönlich sein und diese Vollkommenheiten virtualiter besitzen, sondern sie müssen ihm im eigentlichen und höchsten Sinne (formaliter et eminenter) zukommen.

2. Die Persönlichkeit Gottes ist im Unterschiede von der endlichen Persönlichkeit unendlich und a b s o l u t. Alle Eigenschaften, die wir dem göttlichen Wesen beilegen müssen, gelten selbstredend auch von der gött=

lichen Persönlichkeit. Sie ist absolutes Fürsichsein, weil unbedingte Substanz, absolut und unendlich sowie unveränderlich in ihrem Erkennen und Wollen. Die endliche Persönlichkeit gewinnt den Ichgedanken nur durch Unterscheidung vom Nicht-Ich oder von ihr gegenüberstehenden Dingen; das absolute Selbstbewußtsein weiß sich ewig unbedingt und unabhängig von Allem.

3. Man hat die Persönlichkeit Gottes leugnen zu müssen geglaubt, weil Persönlichkeit und Bewußtsein ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings undenkbar seien. So behauptet nach Spinoza's Vorgang der ältere Fichte: dadurch, daß wir Gott persönlich faßten, machten wir ihn zu einem endlichen Wesen unseresgleichen. Denn die Persönlichkeit, welche wir an uns selbst kennen gelernt hätten, und die doch ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkbar sei, übertrügen wir auf Gott und beraubten ihn damit seiner Absolutheit. Ganz in demselben Sinne sagt Strauß: „Als Personen fühlen und wissen wir uns nur im Unterschiede von anderen gleichartigen Personen außer uns, von denen wir uns unterscheiden; ein Wesen also, das kein anderes seinesgleichen außer sich hat, kann auch keine Person sein. Persönlichkeit ist zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur die im Begriffe der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt; absolute Persönlichkeit ist also contradictio in adjecto." — Darauf ist zu erwiedern: Der Mensch bedarf allerdings der Anregung durch das Nichtich, um sich als Ich zu finden; nur durch die Unterscheidung vom Gegenstande weiß er sich als Person, obwohl dieser Gegenstand nicht nothwendig selbst Person sein muß. Nun erfassen wir die göttliche Persönlichkeit zwar nach Analogie unserer menschlichen Persönlichkeit, aber gerade weil Gott unendlich ist, muß der Ichgedanke Gottes sich von dem des endlichen Menschen wesentlich unterscheiden. Gott, als der Unendliche, ist ja nicht der schlechthin Unbestimmte, von dem jede Bestimmung, weil Beschränkung, zu verneinen wäre, sondern er ist der Allerbestimmteste, Allervollkommenste, und als solcher kommt er nicht zum Selbstbewußtsein, sondern ist sich ewig selbstbewußt; er ist nicht unentwickelt und unbewußt bei sich und muß nicht erst von sich kommen, um dann zu sich zu kommen oder selbstbewußt zu werden, wie Hegel meint, sondern er ist ewig und unveränderlich selbstbewußt bei sich und für sich. In seinem absoluten Selbstbewußtsein weiß er sich als unendlich im Gegensatze zu allem Endlichen; aber er bedarf dieses Gegensatzes nicht, um sich zu wissen.

Daß die absolute Persönlichkeit Gottes dreifaltig sei, läßt sich nicht denknothwendig nachweisen, sondern nur als Offenbarungswahrheit gläubig hinnehmen. Denn unsere Erkenntniß des Wirklichen reicht, wie wir in der Noëtik sahen, nur so weit, als das Wirkliche selbst, oder in seinen Wirkungen uns sinnlich erscheint. Von Gott also können wir mit unseren natürlichen Erkenntnißkräften nicht mehr wissen, als er durch seine Wirkungen in den Weltdingen uns geoffenbart hat. Diese Wirkungen bekunden sich aber bloß als Wirkungen des einen persönlichen Wesens Gottes, nicht als Bethätigungen der einen oder der anderen göttlichen Person. Nur unter Voraussetzung der göttlichen Offenbarung vermag die Vernunft durch Congruenzgründe das Glaubensgeheimniß der Dreieinigkeit unserer Fassungskraft näher zu bringen, indem sie Analogien der Trinität in der sichtbaren Natur, insbesondere im Menschengeiste aufsucht. Wenn nun aber auch die Vernunft nicht aus sich zur Erkenntniß der Dreipersönlichkeit Gottes fortzuschreiten vermag, so erweiset sich damit unsere natürliche Gotteserkenntniß nicht als unwahr, sondern nur als unvollkommen. Die Einheit des persönlichen Gottes anerkennt ja auch die Offenbarung und lehrt nur eine Dreifaltigkeit in Gott, welche jene Einheit nicht aufhebt.

4. Die absolute Persönlichkeit Gottes kann nur als absolute Geistigkeit gefaßt werden. Alle Person ist Geist. Denn der Ichgedanke kann allein auf dem Grunde einer geistigen Natur erwachsen, Denken und Wollen allein einem geistigen Wesen eignen. Daher mußten wir schon im Menschen eine geistige Substanz annehmen. Um so mehr ist dieses bei Gott der Fall. Er schließt ja als absolut einfaches Wesen alle Körperlichkeit von sich aus und bethätigt sich durch Acte des unendlichen Erkennens und Wollens. Als absoluter Geist besitzt Gott absolutes Leben. Wir haben das Leben, die Selbstbethätigung oder Selbstbewegung schon auf der untersten Stufe als rein organisches Leben (vgl. §. 41, 1) und weiterhin beim Menschen als organisch-geistiges Leben kennen gelernt. Das göttliche Leben aber ist rein geistiges und zugleich absolutes Leben, eine absolute, durchaus unabhängige und unendlich vollkommene Selbstbethätigung, unendliche Selbsterkenntniß und Selbstliebe. Gottes Leben ist nicht abhängig von Außergöttlichem und bethätigt sich auch nicht, wie das endliche Leben, durch Selbstentwicklung und Selbstvervollkommnung, sondern als reine, alle Potentialität ausschließende Thätigkeit ist es unveränderliche Erkenntniß des göttlichen Wesens in seiner ganzen Unendlichkeit, und sich stets gleich bleibende Liebe desselben als des vollkommensten Gutes, daher ein unendlich seliges Leben.

5. Im Folgenden haben wir nachzuweisen, wie das absolute göttliche Leben sich bethätigt, oder wie das absolute Erkennen und Wollen Gottes beschaffen ist.

§. 70. Das absolute Erkennen Gottes.

1. Das göttliche Erkennen theilt die Beschaffenheit des göttlichen Wesens und unterscheidet sich dadurch wesentlich vom menschlichen Erkennen. Während dieses zufällig, veränderlich und zeitlich ist, kennzeichnet sich jenes als nothwendig, unveränderlich und ewig. Es kann weder nicht sein noch anders sein, als es ist, weder entstehen noch vergehen. Alles, was Gott erkennt, weiß er von Ewigkeit zu Ewigkeit; er kann nichts lernen, nichts vergessen.

2. Das göttliche Erkennen ist nicht, wie das menschliche discursiv, durch Schlüsse vermittelt, sondern einfach, intuitiv. Gott schreitet nicht fort vom vorhergehenden zum nachfolgenden, vom ungewissen zum sichern Erkennen, sondern in einem einzigen, untrennbaren Acte — aeterno et simplici mentis intuitu — ist alles Erkennen Gottes als Inbegriff der lauteren, von jedem Irrthum und jedem Zweifel freien Wahrheit beschlossen.

3. Das göttliche Erkennen ist unbedingt und unendlich. Unabhängig von allem Außergöttlichen erkennt Gott alles, was er erkennt, rein und allein aus seiner Wesenheit. Und zwar erstreckt sich dieses göttliche Erkennen auf alles an sich Erkennbare. Denn sein Wissen und daher sein Wesen wäre beschränkt, wenn es nicht alles Erkennbare umfaßte. Die Erkennbarkeit reicht aber so weit, als das wirkliche und mögliche Sein. Indem Gott sich adäquat erkennt, die ganze Tiefe seines unendlichen Wesens durchschaut, weiß er sich auch als Ursache von allem, was außer ihm wirklich und möglich ist; in sich, der Ursache von Allem, weiß er alles Erkennbare in einem einzigen, ungetheilten Denkacte.

4. Die absolute Wissenschaft von allem Erkennbaren macht die göttliche Allwissenheit aus. Diese ist an sich ein einfacher, untheilbarer Act. Aber nach Verschiedenheit der Gegenstände des göttlichen Erkennens unterscheiden wir eine doppelte Erkenntniß Gottes:

a) Die Erkenntniß alles Möglichen, sofern es bloß möglich ist (scientia simplicis intelligentiae). Die Möglichkeit reicht so weit als die logische Denkbarkeit. Gott erkennt sein Wesen als das schlechthin vollkommene Sein, welches alle denkbaren, nicht mit Endlichkeit und Mangel behafteten Eigenschaften umfaßt. Daher muß alles außer Gott Seiende mit dem unendlichen Sein Gottes Aehnlichkeit haben. Gott erkennt somit in seiner Wesenheit alles Seiende, das außer ihm in Aehnlichkeit mit ihm sein kann, und er weiß sich zugleich unendlich mächtig,

um es verwirklichen zu können, wenn er will. Außer Gott, dem Unendlichen, können aber nur endliche Dinge Dasein haben. Die Summe aller dieser möglichen Nachahmungen der göttlichen Wesenheit in einer außergöttlichen Wirklichkeit, der Inbegriff aller endlichen Nachbilder des unendlichen Vorbildes macht das Reich des Denkbaren für Gott, die Welt der göttlichen Ideen aus. Alle diese Ideen sind in der Idee der göttlichen Wesenheit eingeschlossen, sie drücken die Wesenheit Gottes aus, nicht wie diese in sich ist, sondern wie sie in endlichen Daseinsweisen nachgebildet gedacht wird.

b) Die Erkenntniß des Wirklichen (scientia visionis). Aus dem Bereich der möglichen Dinge, die so mannigfaltig sind, als die unendliche Wesenheit Gottes endliche Nachbildungen gestattet, hat Gott durch einen ewigen Willensbeschluß (decretum) einen Theil ausgewählt, welcher Dasein haben solle, und kraft dieses Willensbeschlusses erkennt er aus sich alles Wirkliche. Diese Erkenntniß des Wirklichen, welche nicht der Zeit, aber doch der Natur nach auf die Erkenntniß des Möglichen und auf den Willensbeschluß folgt, umfaßt alles außer Gott Wirkliche, vom Kleinsten bis zum Größten; sie ist gewissermaßen die Allgegenwart der göttlichen Intelligenz in Raum und Zeit. Gott durchschauet alles räumlich und zeitlich Entlegene, das für uns Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, in einem einzigen, ewigen Erkenntnißacte.

5. Die göttliche Erkenntniß des für uns Zukünftigen nennen wir das göttliche Vorherwissen (praescientia), eine Bezeichnung, welche sich freilich an unsere Anschauungsweise anlehnt, da ja in Gott kein zeitliches Vorherwissen stattfindet, sondern alle Dinge ihm gegenwärtig sind, von ihm wie mit einem Blicke geschaut werden. Dieses Vorherwissen muß sich, da Gottes Wissen unbeschränkt ist, auf alle im Laufe der Zeit eintreffenden Ereignisse erstrecken, sie mögen nothwendig oder frei erfolgen. Daß und wie Gott die nothwendigen Ereignisse der Zukunft vorhersehe, läßt sich unschwer begreifen. Denn indem Gott kraft seines ewigen Willensbeschlusses alle wirklichen Dinge schaut, erkennt er zugleich, welche Wirkungen und unter welchen Umständen diese nothwendig erfolgen werden. Anders stellt sich die Sache, wenn es unter den außergöttlichen Dingen freithätige Wesen gibt. Daß Gott die freien Handlungen derselben voraussehe, kann nicht bezweifelt werden. Denn sie werden ja von demjenigen erkannt, der sie setzt, weil sie sonst nicht frei wären. Folglich sind sie erkennbar und daher auch von dem Wissen Gottes, welches alles Erkennbare umfaßt, nicht ausgeschlossen. Und doch scheint ein Vorherwissen derselben gar nicht möglich zu sein. Denn es liegt in der Natur des freien Handelns, daß es zwischen verschiedenen Mög-

lichkeiten wählen kann. Welche von diesen Möglichkeiten verwirklicht werde, das hängt eben von der Willensentscheidung des Handelnden ab und läßt sich nicht vorherwissen. Gott kann, wie es scheint, nur die verschiedenen Möglichkeiten des Handelns, nicht die bestimmten freien Handlungen voraussehen. Das göttliche Vorherwissen ist da, wie alles Wissen Gottes, unfehlbar und unabhängig von allem Außergöttlichen. Weiß also Gott eine freie Handlung voraus, so weiß er aus sich und unabhängig von der Selbstbestimmung des frei Handelnden, daß sie unfehlbar eintreffen werde. Wie kann sie dann noch eine freie, d. h. das Resultat einer Selbstentscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten sein? Durch diese Betrachtung bewogen haben die Einen das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen mehr oder weniger bestimmt verworfen (Günther, Deutinger u. A.); die Anderen das göttliche Vorherwissen als ein unfehlbares Vorherbestimmen gefaßt und die freien Handlungen geleugnet (Luther, Calvin u. A.). Nun darf offenbar das göttliche Vorherwissen nicht als Vorherbestimmen gefaßt werden; nicht deßhalb geschieht die freie Handlung, weil sie von Gott vorhergewußt ist und in Folge dessen nicht nichtgeschehen kann. Zwar ist es eine nothwendige Folge (necessitas consequentiae) des göttlichen Vorherwissens, daß die freien Handlungen geschehen werden, aber es ist keine nothwendige Folge, daß sie geschehen müssen (necessitas consequentis). Uebrigens ist mit dieser Unterscheidung der Alten zwischen necessitas consequentiae und necessitas consequentis nur eine Namens-, aber keine Sacherklärung gegeben, d. h. es ist nur erklärt, wie das göttliche Vorhersehen begrifflich zu verstehen, nicht aber, wie es sachlich zu begreifen sei. Man sieht eben nicht ein, wie zwischen dem unabhängigen göttlichen Vorherwissen und dem freien Handeln nur eine necessitas consequentiae stattfinde. Diese Schwierigkeit wird nicht durch die Bemerkung beseitigt, daß für Gott, bei dem kein Vorher und kein Nachher ist, alles Wißbare, also auch die für uns zukünftigen Handlungen, gegenwärtig und daher eigentlich kein Vorherwissen vorhanden ist. Denn es handelt sich allein darum, wie Gott unbedingt, d. h. allein aus seinem Willensentschlusse eine außer ihm existirende freie Handlung wissen könne.

6. Wie nun neben dem unabhängigen Vorherwissen Gottes die Freiheit des Menschen bestehen könne, das entgeht unserer kurzsichtigen Einsicht. Aber daß geradezu ein Widerspruch zwischen beiden stattfinde, kann man nicht behaupten. Ein Widerspruch wäre es zu denken, daß das vorhergesehene menschliche Handeln frei und nothwendig zugleich sei. Aber daraus, daß dasselbe von Gott vorhergesehen wird, folgt noch nicht,

daß es von Seiten des Menschen nothwendig geschehe. Weil das göttliche Erkennen unendlich erhaben über dem menschlichen steht, so brauchen wir nicht anzunehmen, daß die Freiheit der Willensentscheidung für Gott so gut ein Geheimniß sei wie für den Menschen. Man kann darauf hinweisen, daß ein freies Wesen außer Gott nur endlich und beschränkt sein kann. Die Handlungen desselben sind allerdings willkürlich, aber nicht durchaus willkürlich. Wie der Willensentschluß ausfallen werde, das hängt nicht allein und rein vom Belieben der sich entschließenden Person ab, sondern die individuelle Beschaffenheit dieser Person und die Umstände, unter welchen sie sich entschließt, haben einen nicht zwar nöthigenden, aber doch mitbestimmenden Einfluß auf den Ausgang der Willensentscheidung. Wenn nun Gott von Ewigkeit wollte, daß nicht allein nothwendige, sondern auch contingente Wirkungen geschehen sollten, und deßhalb für die letzteren contingente, freiwirkende Ursachen vorherbestimmte, so erkannte er diese kraft seines Willensbeschlusses in vollkommenster Weise; er erkannte auf's Genaueste, unter welchen Umständen sie sich entscheiden würden. Hiermit sind wir freilich der Einsicht, wie Gott die freien menschlichen Handlungen vorherwissen könne, nicht viel näher gerückt. Denn die beeinflussenden Umstände dürfen keinen zwingenden Einfluß auf die Willensentscheidung ausüben, wenn diese frei sein soll. Daher mußte Gott nicht allein die betreffenden Umstände vorherbestimmen, sondern auch den Eigenwillen der freien Ursache so durchschauen, daß er den Ausgang der Willensentscheidung voraussah, ohne die Willkür in der Selbstentscheidung aufzuheben. Daß Gott dieses bei einer Ursache wissen könne, die ganz und gar durch ihn gesetzt, also vollkommen von ihm erkannt ist, können wir nicht bezweifeln, obwohl wir das Wie dieses göttlichen Wissens nicht einsehen.

Man hat neben der Erkenntniß des bloß Möglichen (scientia simplicis intelligentiae) und der des schlechthin Wirklichen (sc. visionis) noch eine Erkenntniß des bedingt Zukünftigen (scientia media) unterschieden, welche gewissermaßen eine mittlere Stelle einnehme zwischen den beiden anderen Erkenntnissen Gottes, da ihr Gegenstand über das bloß Mögliche hinausgehe und doch nicht wirklich sei. Daß dieses Wissen des bedingt Zukünftigen, d. h. dessen, was geschehen würde, wenn gewisse Bedingungen einträten, Gott in der That zukomme, unterliegt keinem Zweifel. Denn offenbar ist das bedingt Zukünftige etwas an sich Erkennbares, muß also dem unendlichen Verstande eignen. Daß aber diese Erkenntniß des bedingt Zukünftigen den beiden anderen Erkenntnißarten beizuordnen, statt einer derselben unterzuordnen sei, müssen wir bestreiten. Denn für das Wissen des Außergöttlichen gibt es in Gott nur die Ideen, welche die scientia simplicis intelligentiae umfassen, und die Willensdecrete, welche Princip der scientia visionis sind; ein drittes Eintheilungsglied scheint unzulässig zu sein. Die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen, sofern dieses nur unter gewissen Bedingungen wirklich werden würde, aber in der Tha

nicht wirklich wird, gehört zur Erkenntniß des Möglichen. Wenn aber das bedingt Zukünftige wirklich wird, weil die erforderlichen Bedingungen eintreffen, so fällt die Erkenntniß desselben unter die des Wirklichen. Man hat diese Eintheilung erfunden, um das Vorherwissen der freien zukünftigen Handlungen zu erklären. Gott soll diese, weil sie an die Freiheit des menschlichen Willens geknüpft sind, nicht in seinem absoluten Willensentschlusse, sondern vor demselben, durch die scientia media wissen. Gott weiß demgemäß, was der freie Mensch in dieser oder jener Lage, unter diesen oder jenen Umständen thun würde; demgemäß bestimmt er, daß diese Umstände, diese Lage eintreffen sollen, und weiß in Folge dessen auch die freie Handlung vorher. Allein dieser Erklärungsversuch hebt die Schwierigkeit, welche uns beim göttlichen Vorherwissen begegnet, nicht auf. Diese Schwierigkeit besteht eben darin, wie Gott die Selbstentscheidung der freien Persönlichkeit, welche so, aber auch anders ausfallen kann, vorherwissen, wie er also wissen könne, was der Mensch unter gewissen Bedingungen frei thun werde. Die beeinflussenden Umstände u. dgl. dürfen ja die Freiheit der Selbstentscheidung nicht aufheben. Wie also Gott voraussehe, wozu der Mensch sich unter diesen oder jenen Umständen u. dgl. frei bestimmen würde, läßt sich aus der angenommenen scientia media nicht besser begreifen als aus der scientia visionis erklären, wie Gott die wirkliche freie Willenshandlung vorherwisse. Gott bestimmt durch seinen ewigen Willensentschluß, daß eine freie Wirkung sein soll; diese setzt eine frei wirkende Ursache voraus; Gott muß nun, wie auch immer, diese Ursache so durchschauen und die beeinflussenden Umstände und Verhältnisse mit in Rechnung bringen, daß er sicher erkennt, sie werde sich für diese und keine andere Handlung frei entscheiden.

7. Die Allwissenheit umfaßt dem Gesagten zufolge alles Erkennbare, das Mögliche wie das Wirkliche. Daher erkennt Gott auch auf die vollkommenste Weise, wie die Dinge anzuordnen und zu leiten sind, damit sie einem Zwecke am besten entsprechen. Der Allwissende weiß die vollkommensten Zwecke und die geeignetsten Mittel zur Erreichung derselben. Dieses Wissen macht die **Weisheit** Gottes oder das teleologische Erkennen Gottes aus, welches Allem seine Bestimmung gibt, Alles zweckmäßig ordnet. Gott das Handeln nach Zwecken absprechen, hieße ihm die Intelligenz streitig machen und seinen Willen für einen blindwirkenden erklären. Alle in der Welt sich kundgebende Zweckmäßigkeit in den niedrigsten wie in den höchsten Weltdingen bezeugt das zweckmäßige Wirken des Welturhebers. Zudem würde Gott nicht unendlich vollkommen sein, wenn ihm die durch den Begriff der Weisheit ausgedrückte Vollkommenheit fehlte.

§. 71. Das absolute Wollen Gottes.

1. Weil Gott absoluter Geist ist, so eignet ihm nicht allein absolutes Erkennen, sondern auch absolutes Wollen. Im Gegensatze zum Wollen des endlichen Geistes ist das Wollen des absoluten Geistes ein=

fach, unveränderlich und unabhängig. Nicht in einer Vielheit von Willensacten, sondern in einem einzigen Willensacte ist das ganze Wollen Gottes beschlossen. Gott geht auch nicht, wie der Mensch, vom Wollenkönnen zum wirklichen Wollen über, sondern bei ihm, dem Unveränderlichen, ist nur reines Wollen und kein Unterschied zwischen dem Willen als Vermögen und dem Wollen als Willensact. Endlich ist das Wollen Gottes nicht auf die Befriedigung irgend eines Bedürfnisses gerichtet, sondern in Gott, dem absolut Bedürfnißlosen, von allem Außergöttlichen schlechthin unabhängig. Dieses absolute Wollen Gottes muß mit seinem Wesen zusammenfallen. Indeß wegen unserer mittelbaren, analogen Erkenntniß Gottes haben wir einen virtuellen Unterschied zwischen dem Wesen und dem Wollen Gottes zu machen. Denn wenn das Wesen und das Wollen Gottes sich vollständig deckten, wenn Gott also alles wäre, was er will, dann sähen wir nicht ein, wie er Außergöttliches wollen, eine endliche Welt verursachen könnte.

2. Obgleich nun der Wille Gottes einen einzigen, absoluten Willensact ausmacht, so unterscheiden wir doch nach den Objecten, auf welche er gerichtet ist, einen rein immanenten und einen aus sich heraustretenden Willen Gottes. Jener begreift das Wollen des göttlichen Wesens, dieser das Wollen außergöttlicher Dinge in sich. Das Wesen Gottes ist das erste Object, wie des göttlichen Erkennens, so auch des göttlichen Wollens. Gott will oder liebt sich als das absolut vollkommene Gut und alles Andere nur seinetwegen, weil und sofern es ihm ähnlich ist. Sich selbst kann Gott nicht nichtwollen, alles Andere kann er auch nichtwollen. So sehen wir in dem göttlichen Willen Nothwendigkeit und Freiheit vereint. Und doch bedeutet jedes Wollen, also erst recht das absolute, freies, d. h. ungenöthigtes Sichselbstbestimmen. Eben wegen unserer beschränkten, uneigentlichen Erkenntniß Gottes sehen wir nicht ein, wie das, was uns als Nothwendigkeit erscheint, in Gott absolute Freiheit ist. Gott erkennt sich als absolut nothwendiges Wesen und bestimmt sich als solches; daher kann er sich nicht nichtwollen. Alles, was Gott außer sich will, erkennt er als an sich Mögliches, welches sein und auch nicht sein kann; daher könnte er es auch nichtwollen.

3. Den aus sich heraustretenden göttlichen Willen oder das Wollen außergöttlicher Dinge müssen wir also als eigentliche Wahlfreiheit fassen. Gott bestimmt sich, zu was er will; er bestimmt sich, weil er will und wie er will. Er kann ein Außergöttliches wollen und nichtwollen (libertas contradictionis); er kann zwischen verschiedenen außergöttlichen Dingen wählen (libertas specificationis). Nur die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse (libertas contrarietatis), weil sie eine

Unvollkommenheit ist, kann in Gott, dem vollkommensten Wesen nicht vorhanden sein. Daß diese Wahlfreiheit in Gott wirklich vorhanden sei, ergibt sich, wie schon oben (§. 58, 3, u. §. 69, 1, b) angedeutet wurde, durch folgende Erwägung: Alles Außergöttliche ist ohne den göttlichen Willensbeschluß bloß möglich und zwar so mannigfach verschieden möglich, als die göttliche Wesenheit in endlicher Weise nachgebildet werden kann. Das Mögliche ist aber indifferent zwischen Sein und Nichtsein; daher konnte Gott das eine Mögliche so gut verwirklichen als das andere. Daß er nun gerade diese gegenwärtige Welt aus dem Bereiche des Möglichen in's Dasein rief, kann nur Folge eines freien, wählenden Willensbeschlusses sein. Denn Gott konnte nicht zur Verwirklichung dieser Welt bestimmt werden, als wenn er derselben bedürftig gewesen wäre. Er weiß und besitzt sich ja als das vollkommenste Wesen und bedarf keines Außergöttlichen zur Vermehrung seiner Glückseligkeit. Daher konnte auch die größere Vollkommenheit des einen vor dem anderen Möglichen nicht auf den göttlichen Willensbeschluß bestimmend einwirken, da es zur Vervollkommnung Gottes nichts beizutragen vermochte. Folglich war der Willensbeschluß betreffs der außergöttlichen Wirklichkeit absolut frei. — Diese Freiheit des unendlichen, unveränderlichen Gottes ist aber durchaus verschieden von der Freiheit des endlichen, veränderlichen Menschen. Bei Gott ist kein Uebergang vom Wollenkönnen zum wirklichen Wollen, noch auch ein Entschließen bald zu dieser, bald zu jener That; sondern in einem einzigen, unveränderlichen, ewigen Willensacte will Gott alles, was er will, mit dem Bewußtsein, daß er sich ebenso gut zu dem Gegentheil oder zu etwas Anderem hätte entschließen können. Daher kann auch bei Gott von keiner Ueberlegung, keiner Unentschiedenheit vor dem Willensentschlusse die Rede sein. Seine Allwissenheit schließt alles Ueberlegen, Abwägen von Gründen und Gegengründen, seine Unveränderlichkeit und Vollkommenheit alle Unentschiedenheit aus.

4. Das freie Wollen Gottes ist ein allmächtiges, d. h. Gott kann alles machen, was er will. Diese Macht Gottes beschränkt sich nicht auf das, was Gott wirklich will, sondern erstreckt sich auf alles, was er wollen kann, was also Gegenstand seiner Wahlfreiheit ist. Sein Wille wäre ja nicht unendlich frei, wenn ihm nicht die unendliche Macht des Könnens zur Seite stände. Ueberhaupt wäre Gott nicht schrankenlos vollkommen, wenn er in seiner Macht beschränkt wäre. Indeß ist die Allmacht Gottes doch nicht (mit Cartesius) als unbeschränkte Willkür zu fassen, sondern sie hat ihre Norm an der göttlichen Erkenntniß. Gott erkennt aus seiner Wesenheit, was außer ihm in Aehnlichkeit mit ihm

sein kann. Dieses Reich des Möglichen, diese Ideenwelt bildet die Norm für die göttliche Allmacht. Dabei besteht, daß es in der endlichen Welt Möglichkeiten gibt, die für Gottes Wirken unmöglich sind. Gott kann z. B. nicht sterben, nicht sündigen, sich nicht irren. Aber das sind Unvollkommenheiten, Zeichen von Unmacht. Gott kann Wesen setzen, die mit dieser Beschränktheit behaftet sind, aber ist selbst solcher Beschränktheiten unfähig, weil er dann nicht allmächtig wäre. Alles Mögliche also kann Gott bewirken, sofern dieses Bewirken nicht eine Beschränkung seiner Macht und Vollkommenheit in sich schließt. Es handelt sich bei der göttlichen Allmacht nicht allein um das Was, sondern auch um das Wie der Bewirkung. Gott wirkt in absolut vollkommener Weise. Rein und allein durch seinen Willen, ohne Mühe und ohne Schwierigkeit, ohne jegliche Mithülfe macht er, was er macht. Ihm kann daher kein Wirken zukommen, was mit einer Beschränkung, einem Leiden behaftet ist, und hierdurch, wie durch den Umfang seines Könnens, unterscheidet sich die göttliche wesentlich von jeder endlichen Macht.

5. Gottes Wille ist weiterhin ein absolut heiliger Wille, d. h. stets und unwandelbar auf das Gute gerichtet. Denn Gott will sein Wesen, das unendliche Gute, nothwendig und unveränderlich. Er kann daher niemals im Widerspruch mit demselben handeln. Das, was seinem Wesen widerspricht, ist das sittlich Böse. Gott also, indem er sich, das schlechthin Gute, ewig will und liebt, steht im absoluten Gegensatze zum sittlich Bösen. Diese absolute Heiligkeit muß Gott eignen, so wahr er der schlechthin Vollkommene oder Gute ist.

6. Das Außergöttliche, was Gott will, kann nur etwas Gutes, mit seiner absoluten Güte Uebereinstimmendes, seine Vollkommenheit in endlicher Weise Offenbarendes sein. Von seinen freien Geschöpfen will Gott daher, daß sie in freier Weise mit seinem Willen übereinstimmen, ihn, das höchste Gut, über Alles und alles Andere seinetwegen lieben. Dieses macht die sittliche Ordnung, und das Aufrechthalten derselben die Gerechtigkeit Gottes aus. In Folge dessen theilt Gott seinen vernünftigen Geschöpfen zu, was ihnen zukommt, um jene Ordnung einzuhalten — austheilende Gerechtigkeit (justitia distributiva), und was ihnen gebührt, je nachdem sie dieselbe eingehalten oder nicht, sich Lohn oder Strafe verdient haben — vergeltende Gerechtigkeit (justitia remunerativa). Die Gerechtigkeit Gottes ist also die nach Außen sich offenbarende Heiligkeit. Gott würde seine Heiligkeit verleugnen, wenn er nicht die sittliche Ordnung aufrecht erhielte.

7. Gott ist nicht allein schlechthin gut und vollkommen, sondern auch absolut gütig (benignus) d. h. unendlich geneigt, seine Voll-

kommenheit frei in einer nichtgöttlichen Wirklichkeit zu offenbaren und seinen Geschöpfen in reichlichem Maße mitzutheilen, was ihnen ihrer Empfänglichkeit und seiner Weisheit gemäß nothwendig oder nützlich ist. Diese Eigenschaft müssen wir Gott wegen seiner unendlichen Vollkommenheit nothwendig beilegen. Die unendliche Liebe seiner Vollkommenheit bewegt ihn, diese außer sich in endlicher Weise zu offenbaren, endliche Wesen seines unendlichen Glückes in endlicher Weise theilhaftig werden zu lassen. Wenn der Mensch schon um so gütiger ist, je vollkommener er ist, so muß Gott, der Vollkommenste, die Güte selbst sein. Beim Menschen steht die Güte im umgekehrten Verhältnisse zum Egoismus. Gott dagegen muß sich selbst über Alles lieben, weil er das vollkommenste Wesen ist; er ist darum kein Egoist, oder wenn man will, er ist ein allein privilegirter Egoist. Dabei kann er unendlich gütig sein, weil seine eigene Vollkommenheit dadurch keine Einbuße erleidet. Diese Güte ist aber bloß als Thätigkeit Gottes unendlich, in ihren Wirkungen dagegen nur endlich. Gott kann ja überhaupt seine Vollkommenheit außer sich nur in endlicher Weise offenbaren, und dabei handelt er stets mit unendlicher Weisheit und läßt sich durch diese in den Aeußerungen seiner Güte leiten. Bei seiner unendlichen Geneigtheit, seine Güte zu offenbaren, ist und bleibt Gott aber absolut frei. Er ist gütig, wie, wann und in welchem Maße er will. Ob und wie er seine Güte offenbaren will, das hängt allein von seiner freien Entscheidung ab.

§. 72. Die absolute Seligkeit Gottes.

1. Wir haben gesehen (§. 65), daß Gott als schlechthin unabhängiges und vollkommenes Wesen durchaus bedürfnißlos, rein und allein sich selbst genug ist. Weiterhin haben wir Gott als absolute Persönlichkeit erkannt; als solche weiß er um seine schlechthinige Bedürfnißlosigkeit und ist deßhalb absolut *selig*.

2. Ein endliches Wesen, welches die dem Umfange nach vollständigste, dem Grade nach höchste, der Zeit nach stets fortdauernde Befriedigung aller seinem Wesen gemäß möglichen Bedürfnisse genießt und sich dieser Befriedigung bewußt ist, besitzt die für ihn erreichbare Seligkeit. Je vollkommner ein Wesen ist, desto größer muß auch die ihm entsprechende Seligkeit sein. Der unendliche Gott, bedürfnißlos wie er ist, muß im Bewußtsein seiner Bedürfnißlosigkeit, im Besitze seiner unendlichen Vollkommenheit schlechthin selig sein, und nach Analogie des menschlichen Glückseligkeitsgefühles muß die Seligkeit Gottes ein unend-

liches Wonnegefühl sein, die absolute Liebe des Wohlgefallens an seiner schlechthinigen Vollkommenheit. Wie wir unserer Persönlichkeit analog in Gott ein Erkennen und Wollen, so haben wir in ihm auch ein Fühlen anzunehmen. Das Fühlen ist ja an sich ein rein seelischer, an körperliche Organe nicht gebundener Act, das Innewerden der jeweiligen geförderten oder gehemmten Lebenslage. Das Fühlen Gottes haben wir demnach zu fassen als das unveränderliche Innesein derselben unendlich vollkommnen, unendlich bedürfnißlosen Lebenslage.

b) Die Beziehung des göttlichen Wirkens zur Welt.

§. 73. Uebersicht.

1. In unserer metaphysischen Weltbetrachtung haben wir bislang den analytischen Weg eingehalten, indem wir von der Welt zu Gott aufstiegen, zunächst die gegebene Wirklichkeit in ihrem Wesen und ihren nächsten der Welt immanenten Ursachen betrachteten, sodann die Existenz einer unbedingten, transscendenten, persönlichen Weltursache aufwiesen und diese in ihrem Wesen und Wirken näher zu erkennen suchten. Unter Voraussetzung der gewonnenen Erkenntniß müssen wir jetzt auf dem umgekehrten synthetischen Wege wieder von Gott zur Welt hinabsteigen, das Wirken Gottes in Beziehung zur Welt klarlegen, um durch Feststellung des Verhältnisses der Welt überhaupt und des Menschen insbesondere zum göttlichen Wirken unsere metaphysischen Untersuchungen abzuschließen. Daß die Resultate der vorhergegangenen Analyse dabei vorausgesetzt werden müssen, erhellt sofort aus dem Umstande, daß Gott ein absolut freies Wesen, und daher von ihm aus kein denknothwendiger Uebergang zur Welt möglich ist. Vielmehr müssen wir die Gewißheit über die Existenz und Beschaffenheit der Welt voraussetzen, und zu erklären versuchen, wie ihr Dasein und ihre Beschaffenheit vom Wirken Gottes aus betrachtet sich erklären lasse.

2. Gott, die überweltliche, unendliche, persönliche Weltursache, hat sich uns als nothwendige Voraussetzung der Welt erwiesen. Um sein Verhältniß zur Welt, soweit uns dieses möglich ist, klar zu legen, haben wir zu betrachten, in wie vielfacher Beziehung Gott nothwendige Voraussetzung der Welt ist. Und da ergibt sich eine dreifache Beziehung:

a) Gott ist Urheber und als solcher Schöpfer der Welt.
b) Gott ist fortwährender Erhalter der Welt.
c) Gott leitet die Welt zu ihrem Ziele; er ist Regierer derselben.

1. Gott als Weltſchöpfer.

§. 74. Die Schöpfungsmacht.

1. Wir haben ſchon die Anſicht als unhaltbar abgewieſen, welche eine Weſensgleichheit Gottes und der Welt behauptet (vgl. §. 55). Der Pantheismus iſt in allen ſeinen Formen unhaltbar. Die Welt, endlich, veränderlich und zufällig, wie ſie iſt, kann nicht mit dem unendlichen, unveränderlichen, nothwendigen Weſen Gottes identiſch ſein. Gott iſt ja lautere Wirklichkeit, das allerbeſtimmteſte, vollendetſte Weſen und als ſolches keiner Veränderung fähig. Die Welt kann auch nicht aus einem ewigen, ungewordenen Stoffe von Gott gebildet ſein. Denn dieſer ungewordene Stoff, weil unbedingt, müßte abſolut vollkommen ſein. Aber jener Stoff, welcher als Subſtrat der Weltbildung gedacht wird, kann nur durchaus unvollkommen ſein. Alſo weder durch Entlaſſung aus ſeinem Weſen, noch durch Geſtaltung aus einer ewigen Materie, ſondern allein durch ſeinen Willensact hat Gott die Welt in's Daſein geſetzt. Dieſes wird Erſchaffung oder Schöpfung, d. h. Hervorbringung aus Nichts genannt. Wo eine eigentliche Schöpfung ſich vollzieht, da wird aus Nichts, d. h. nicht aus einem ſchon Daſeienden, ſondern allein durch einen Willensact der bewirkenden Urſache eine Subſtanz geſetzt, welche von ihrer Urſache weſentlich verſchieden iſt. Die Welt iſt ſomit Schöpfung Gottes. In Bezug auf dieſe Schöpfung haben wir unſere Betrachtung zu richten zunächſt auf die Macht, welche ſich in derſelben bethätigt, dann auf den Schöpfungsact ſelbſt, und endlich auf das Schöpfungswerk als Wirkung jenes Actes.

2. Die Schöpfungsmacht iſt abſolute Macht, ſie eignet allein dem allmächtigen Gotte. Eine Thätigkeit bedingt ja eine um ſo größere Macht, je größer die Verſchiedenheit iſt zwiſchen dem durch ſie Gewirkten und demjenigen, woraus es gewirkt iſt. Dieſer Abſtand iſt beim Schaffen unendlich, weil nichts exiſtirt, woraus das Geſchaffene bewirkt iſt. Das endliche Weſen, welches in ſeinem Wirken nach Außen an vorhandene Gegenſtände gebunden iſt, kann nur verändernd, umgeſtaltend wirken. Gottes Macht, weil unabhängig von allem Aeußeren, muß nicht allein verändern, ſondern auch ſchaffen können. Das Wirken eines Dinges richtet ſich ja nach dem Weſen desſelben; je vollkommner das Weſen, deſto vollkommner ſein Wirken. Das vollkommenſte Weſen muß alſo in vollkommenſter Weiſe wirken. Die vollkommenſte Weiſe zu wirken nach Außen iſt aber das Erſchaffen; denn die Vollkommen-

heit des Wirkens haben wir nach der Unabhängigkeit desselben zu bemessen, und diese ist eben beim Erschaffen die absolut größte.

3. Die Schöpfungsmacht ist Gott so eigenthümlich, daß er sie keinem endlichen Wesen mittheilen kann. Es kann sich hier nicht darum handeln, ob einem endlichen Wesen die Macht, alles Erschaffbare hervorzubringen, verliehen werden könne; denn eine solche Macht wäre unendlich und mit dem endlichen Wesen unvereinbar, sondern nur das steht in Frage, ob Gott dem Geschöpfe die Macht, irgend etwas zu erschaffen, mittheilen könne; und diese Frage muß verneint werden. Denn die Macht, irgend ein Wesen zu erschaffen, ist eine schlechthin unabhängige Macht, die Macht des absoluten Seins, welches Alles machen kann; sie kann dem endlichen Wesen nicht verliehen werden, ohne seine Endlichkeit aufzuheben. Es ist somit unhaltbar, was Frohschammer will, daß Gott dem Menschen eine secundäre Schöpfungsmacht zur Hervorbringung der Seele bei dem Zeugungsacte mitgetheilt habe (vgl. §. 51, 5).

§. 75. Der Schöpfungsact.

1. Nur eine unendliche Macht kann nach dem Gesagten sich schöpferisch bethätigen. Gehen wir nun auf diese Thätigkeit selbst oder das Erschaffen über, so begegnen wir einem Begriffe, den wir ebenso wenig ausdenken als entbehren können. Wir müssen ja in unserem Denken von der Erfahrung ausgehen, und je mehr wir uns über dieselbe erheben, desto unfaßbarer und unvorstellbarer werden die Objecte unseres Denkens. In der Natur des Wirkens nach Außen scheint es uns zu liegen, daß es auf einen Gegenstand gerichtet ist, und für den Gedanken eines Wirkens, das den Gegenstand erst setzt, fehlt uns jede Vorstellung. Nur ein schwaches Analogon des göttlichen Schaffens besitzen wir in unserer Phantasiethätigkeit. Indeß sehen wir denknothwendig ein, daß die endliche, veränderliche Welt von dem unendlichen, unveränderlichen Gott nur durch einen Schöpfungsact bewirkt sein kann. Wir begreifen das Daß, aber nicht das Wie des Schöpfungsactes.

2. Um jedoch das Wie des Schöpfungsactes unserer Fassungskraft näher zu bringen, müssen wir auf die Factoren sehen, welche den Schöpfungsact zu Stande bringen, nämlich Intelligenz und Wille Gottes.

a) Als intelligentes Wesen wirkt Gott nicht, ohne eine Idee von dem zu Bewirkenden zu haben. In Gott kann es nur Gedanken geben vom göttlichen und vom nichtgöttlichen Sein. Den Gedanken vom nicht-

göttlichen Sein hat Gott aber nothwendig mit dem vom göttlichen Sein oder mit seinem Selbstbewußtsein. Denn offenbar würde er sich nicht selbst wissen, nicht in seinem Wesen und seiner Macht begreifen, wenn er nicht auch alles, was durch ihn sein kann, d. h. alles Nichtgöttliche, wüßte. Dieses Nichtgöttliche ist ja nicht ein Nichts, sondern ein Reales und als solches zwar wesentlich von Gott verschieden, aber ihm doch irgendwie ähnlich. Denn Gottes unendliche Wesen ist schlechthin vollkommene Realität, von welcher alle nicht göttliche Realität ein, wenn auch noch so schwaches Abbild ist. Die göttliche Wesenheit ist also das unendliche, unerschöpfliche Vorbild (causa exemplaris) alles dessen, was außer ihm ist oder sein kann; sie gestattet die mannigfaltigsten und verschiedensten Nachbildungen. Indem also Gott seine Wesenheit erkennt, erkennt er sie einerseits, wie sie an sich ist, unbedingt und unendlich vollkommen, und andererseits, wie sie in einer zahllosen Mannigfaltigkeit endlicher Dinge nachgebildet werden kann (vgl. §. 70, 4, a). In Gott gibt es also an sich nur Eine Idee, den Gedanken seiner Wesenheit, aber beziehungsweise viele Ideen, sofern Gott seine Wesenheit erkennt nicht allein, wie sie an und für sich ist, sondern auch, wie sie nachbildbar ist in einer nichtgöttlichen Wirklichkeit, und auf Grund dessen auch alle diese einzelnen möglichen Nachbildungen erkennt. Diese Gedanken der endlichen Nachbildungen des unendlichen göttlichen Wesens machen die Welt der Ideen in Gott aus, welche alle als Gedanken Gottes unveränderlich, ewig und nothwendig sind, wie das göttliche Wesen selbst. Diese Ideenwelt begreift sowohl die Ideen des Einzelnen, d. h. aller individuell verschiedenen Dinge, als auch die Ideen des Allgemeinen, d. h. aller verschiedenen Arten, Gattungen u. s. w.

b) Für den göttlichen Willen sind alle diese Ideen Gottes eben so viele mögliche Willensbestimmungen. Denn die Ideenwelt bildet das Reich des absolut oder innerlich Möglichen. Das innerlich Mögliche oder das Denkbare reicht ja so weit als das Sein; dieses reicht so weit, als es Nachbildungen des absoluten Sein, d. h. Ideen von nichtgöttlichen Dingen geben kann. Alles aber, was an sich möglich ist, kann Gott verwirklichen. Folglich entspricht jeder Idee ein Object, welches durch den göttlichen Willen verwirklicht werden kann. Der göttliche Wille macht eben die äußere Möglichkeit der Dinge aus (vgl. §. 8, 2). Allein alles an und für sich Mögliche ist darum noch nicht zugleich möglich oder compossibel, d. h. es kann nicht neben einander existiren. Denn es können Dinge an sich möglich sein, aber ihr Zugleichexistiren kann einen Widerspruch in sich schließen. Eine Welt also als Inbegriff alles an sich Möglichen kann nicht existiren, und

daher nicht durch den Willen Gottes gesetzt werden, sondern nur eine Welt von compossiblen Dingen. Bestimmt sich der Wille Gottes, eine solche Welt hervorzubringen, so kann er, weil er unbedingt und absolut ist, und ohne ihn nichts außer ihm ist, nur schöpferisch thätig sein.

3. Der Schöpfungsact ist ein absolut freier Act. Gott schafft, was er will, und weil er will. Denn Gott, der Unbedingte, absolut Vollkommene, ist in seinem Wirken nach Außen schlechthin frei (vgl. §. 71, 3). Von den vielen möglichen Dingen, die als Ideen ewig in Gott sind, hat keines vor den anderen Anspruch auf Verwirklichung. Der Grund also, daß Gott nur eine beschränkte Anzahl von möglichen (compossiblen) Dingen verwirklicht hat, kann nicht in diesen Möglichkeiten liegen. Er kann aber ebenso wenig in Gott ein nöthigender sein. Denn wie Gott einerseits alle außergöttlichen Dinge als zufällig oder gleichgültig gegen Existenz und Nichtexistenz erkennt, so weiß er andererseits im Bewußtsein seiner absoluten Vollkommenheit, daß es dieser Vollkommenheit gleichgültig ist, ob er schafft oder nicht, diese oder eine andere Welt schafft. Somit hat Gott mit absolut freier Wahl geschaffen. Dabei ist aber der wesentliche Unterschied der Willensfreiheit Gottes und der des Menschen wohl zu beachten. In Gott, dessen Wollen reine Wirklichkeit und daher ein einziger, ewiger, unabänderlich bestimmter Act ist, bestand niemals der freie Schöpfungswille als Potenz, die Welt zu setzen oder nicht zu setzen. Der Willensact, diese Welt zu schaffen, in sich betrachtet, stand ewig und unabänderlich fest, aber der Gegenstand desselben, nämlich das Sein der Welt, war derartig, daß auch das Nicht-Sein oder das Anders-Sein der Welt sein Gegenstand hätte sein können. — Dagegen behauptet Günther, daß Gott habe schaffen müssen. Denn mit dem Bewußtsein seiner selbst entstehe in Gott nothwendig der Gedanke von der Welt als seinem Nicht-Ich oder seiner Contraposition. Diesen Gedanken aber könne er als Gott nur lieben, oder er müßte aufhören, sich selbst zu lieben. „Und eben weil er ihn so und nicht anders liebt, so verleiht er jenem formalen Gedanken auch das Sein, ihn übersetzend in's Wesen, wie und weil er selber Wesen ist." Also hat nach Günther die Liebe Gott zum Schaffen genöthigt, und zwar die Liebe zu seinem eigenen Wesen. Nun ist zwar unzweifelhaft gewiß, daß Gott, indem er seine Wesenheit nothwendig liebt, dieselbe auch als das, was sie ist, als Urbild alles endlichen Seins lieben muß. Indeß diese Liebe kann ihn nicht nöthigen, endliches Sein zu schaffen, da dieses sein absolutes Leben, seine Seligkeit nicht erhöhen kann. Die Liebe zu seinem Wesen besteht ebenso gut mit dem Beschlusse zu schaffen, als nicht zu schaffen. Freilich ist Gott unendlich

gütig oder geneigt, seine Vollkommenheit mitzutheilen; aber diese Güte kann seine Freiheit und Unabhängigkeit nicht beeinträchtigen, so wenig, als umgekehrt die Unabhängigkeit Gottes seine Güte beeinträchtigen kann. Darin besteht eben die Vollkommenheit der Güte Gottes, daß er, durch nichts genöthigt und nichts bedürfend, mit voller Freiheit seine Vollkommenheiten in endlicher Weise mitzutheilen geneigt ist. Er würde nicht der schlechthin Vollkommene sein, wenn sein Wirken nach Außen nicht absolut frei wäre (vgl. §. 71, 3). Wenn man aber geltend macht, daß das Sein der Welt doch besser sei als das Nicht-Sein, und daß Gott vermöge seiner unendlichen Güte nur das Bessere wollen könne, so ist zu erwiedern, daß in Bezug auf das Wollen Gottes das Sein der Welt nicht besser ist als das Nicht-Sein. Denn Gott bejaht seine absolute Vollkommenheit und Unabhängigkeit eben so sehr, wenn er das Nicht-Sein, als wenn er das Sein der Welt will.

§. 76. Das Schöpfungswerk.

1. Das Schöpfungswerk oder das Product, welches durch den Schöpfungsact zu Stande kommt, muß ebensowohl ein Gegenbild, als ein Abbild Gottes sein. Ein Gegenbild: denn außer dem Unendlichen kann nur etwas Endliches existiren, und zudem muß ein Geschöpf, das aus nichts hervorgebracht ist, dem Wesen nach von Gott verschieden sein. „Wenn Gott schafft, so setzt er nicht sein Wesen." Das Schöpfungswerk muß aber nicht allein ein Gegenbild, sondern auch ein Abbild des göttlichen Wesens sein. Denn der Wille Gottes schafft nur gemäß den ewigen Ideen des göttlichen Verstandes. Diese sind aber Gedanken von möglichen Nachbildungen des göttlichen Wesens, oder von endlichen Nachahmungen der göttlichen Vollkommenheit. Folglich ist jedes Geschöpf als ein wesengewordener Gedanke Gottes ein Abbild des göttlichen Wesens.

2. Weil aber das Schöpfungswerk oder die wirkliche Welt einem freien Schöpfungsacte ihr Dasein verdankt, so kann man nicht von Gott aus oder a priori denknothwendig darthun, daß Gott eine Welt geschaffen, und noch weniger, daß er gerade diese Welt geschaffen habe. Aber diese Welt vorausgesetzt, läßt sich doch zeigen, daß und wie ihre Beschaffenheit mit den erkannten Eigenschaften ihres Urhebers harmonirt. Die Welt muß wesentlich von Gott verschieden, ein Endliches dem Unendlichen gegenüber sein. Diese Endlichkeit bekundet die Welt durch ihr räumlich-zeitliches Getheiltsein, sowie durch ihre Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit. Aber die Welt muß als Gegenbild Gottes ihm nicht

durchaus fremd, sondern als sein Werk ein Abbild seines Wesens, ein Zeugniß seiner Vollkommenheit, eine endliche Offenbarung seiner Macht, Weisheit und Güte sein. Daher erscheint es vom Standpunkte Gottes aus betrachtet höchst angemessen, daß die geschaffenen Dinge so vielfach verschieden sind, damit nämlich die Geschöpfe, welche einzeln unendlich weit von der göttlichen Vollkommenheit entfernt sind, durch ihre Vielheit und Mannigfaltigkeit den unerschöpflichen Reichthum des göttlichen Wesens in etwa nachbildlich darstellen. Auch bekundet sich dadurch die Größe der Macht und Weisheit Gottes, daß er das Allerverschiedenste setzt und demnach das am meisten aus einander Liegende auf's Innigste vereinigt und Alles zur Einheit und Harmonie zusammenordnet. Die göttliche Macht und Weisheit spiegelt sich schon in den elementaren Kräften, welche zwar blind, aber durchaus gesetzmäßig wirken. Mehr noch offenbart sie sich in den Lebewesen und den mannigfaltigen, scharf geschiedenen Arten derselben. Diese unübersehbare Fülle des Seins und Lebens, in lückenloser Abstufung vom Niederen zum Höheren, in Einheit und Harmonie verknüpft — sie ist fürwahr ein herrlicher Spiegel der göttlichen Vollkommenheit.

3. Da die Welt eine Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit ist, so läßt sich von vorherein annehmen, daß in derselben auch vernünftige Wesen sind, befähigt, die Offenbarung Gottes in der Welt zu erkennen. Denn wenn Gott, wie wir noch sehen werden, durch die Schöpfung der Welt zunächst nur seine eigene Verherrlichung bezwecken konnte, so hat er diesen Zweck wohl nicht dadurch erreichen wollen, daß er, sich in den Geschöpfen beschauend, sich vor sich selbst verherrlichte, sondern vielmehr in der Weise, daß er Wesen schuf, welche ihn im Spiegel der Welt zu erkennen und zu verherrlichen befähigt sind. Dadurch kennzeichnet er sich besonders als gütiger Gott, daß er Wesen schafft, die Leben und Erkennen haben und anderen mittheilen können. Diese vernünftigen Geschöpfe, die Menschen, sind unter den irdischen Wesen Gott am meisten ähnlich, indem sie nicht allein, wie die übrigen Geschöpfe, Spuren (vestigia) von Aehnlichkeit mit ihm haben, sondern Ebenbilder (imagines) Gottes sind, einer specifischen Vollkommenheit Gottes in endlicher Weise theilhaftig. Gottes Erkennen ist absolute Wahrheit. Denn in seiner Wesenheit weiß Gott alles Erkennbare mit absoluter Gewißheit. Das Erkennen des Menschen theilt die Endlichkeit und Beschränktheit seines Wesens. Er erkennt nicht die volle Wahrheit, sondern nur einzelnes Wahre und zwar unvollkommen und nicht immer mit zweifelloser Gewißheit. Aber daß der Mensch ein wahrheitsfähiges Wesen sei, das verbürgt ihm seine Aehnlichkeit mit der

absoluten Wahrheit. Gott hat einerseits erkennbare Dinge geschaffen, weil er in ihnen seine ewigen Gedanken ausgedrückt hat; andererseits hat er im Menschen ein Abbild seiner Erkenntnißkraft niedergelegt und ihn dadurch befähigt, seine Gedanken in den Geschöpfen, allerdings mangelhaft, nachzudenken. — Gottes Wollen ferner ist nothwendig auf sich selbst, absolut frei auf alles Gottäußerliche gerichtet. In Aehnlichkeit mit Gott kann der Mensch sich selbst, seine eigene Glückseligkeit nicht nichtwollen; aber er bethätigt sich frei in der Wahl der Mittel, durch welche er seine Glückseligkeit anstrebt. Diese Freiheit, wovon unser Bewußtsein Zeugniß gibt, hat also ihre letzte Bürgschaft in der Aehnlichkeit mit der Freiheit Gottes. Sie ist aber endlich und beschränkt, wie die menschliche Natur, und steht unendlich weit ab von der absoluten Wahlfreiheit Gottes.

Daß Gott noch höhere Wesen als die Menschen geschaffen habe, nämlich reine Geister, erscheint unserer Vernunft als höchst wahrscheinlich. Denn ohne diese würde die Stufenleiter, auf welcher die erscheinenden Dinge sich zur Aehnlichkeit mit dem Schöpfer erheben, unvollendet sein. Neben den geistlosen (mechanischen und organischen) Naturwesen und dem Menschen als dem Vereinswesen von Geist und Natur bilden die reinen Geistwesen naturgemäß das ergänzende Glied im Weltorganismus. Allein da wir von übersinnlichen Dingen nur insofern natürlich gewisse Kunde haben, als sie sich in sinnfälligen Wirkungen offenbaren, solche aber von den reinen Geistern nicht nachweisbar sind, so kann uns allein die übernatürliche Offenbarung über ihr Dasein Gewißheit verschaffen.

4. Das Schöpfungswerk ist im Gegensatze zur Ewigkeit Gottes **zeitlich**. Zwar ist das Schaffen als Act des göttlichen Willens ewig, aber die Schöpfung als Product des göttlichen Wirkens kann im Gegensatze zu dem unveränderlichen, ewigen Wesen Gottes nur veränderlich und zeitlich sein. Es fragt sich aber, ob diese zeitliche Welt auch einen **Anfang** in der Zeit haben mußte. Diese Frage läßt sich nicht einfach durch die Bemerkung beseitigen, daß die Zeit ja mit der Welt geschaffen, und vorher keine Zeit gewesen sei. Es handelt sich eben darum, ob nicht die Zeit und mit ihr die Welt eine anfangslose und doch geschaffene sein konnte. Diese Frage wird von den größten Denkern (Thomas, Suarez, Cajetan u. A.) bejaht, von anderen (Albertus, Bonaventura, Gerdill u. A.) verneint. Nach dem hl. Thomas kann die Vernunft, von der Offenbarung verlassen, nicht zur Gewißheit gelangen, daß die geschaffene Welt einen Anfang gehabt habe. Wohl aber sehe die Vernunft ein, nicht allein, daß es möglich, sondern auch, daß es höchst passend für Gott sei, eine angefangene Welt zu schaffen. Denn dadurch zeige er deutlich, daß er der Welt nicht bedurfte, sondern sie setzte, weil er wollte. — Diese Ansicht des hl. Thomas scheint unhaltbar zu sein. Denn:

a) Eine anfangslose Welt involvirt eine unendliche Vielheit nach einander zum Dasein kommender Dinge. Nun könnte eine wirklich unendliche Reihe nicht mehr wachsen, weil das wirklich Unendliche weder vermehrt noch vermindert werden kann (vgl. §. 18, 2, b). Aber die Vielheit der nacheinander existirenden Weltdinge hat in der Gegenwart ein letztes Glied, kann also noch zunehmen. Folglich ist eine anfangslose Welt unmöglich.

b) Eine unendliche Successionsreihe stellt eine unendliche Aufeinanderfolge oder eine unendliche Zeit dar. Wäre nun die Welt anfangslos, so läge eine unendliche Aufeinanderfolge in der Vergangenheit vor uns, und sie könnte zu einem gegenwärtigen Gliede, worauf noch andere folgen könnten, gar nicht kommen. Die Welt kann also keine anfangslose sein.

c) Gesetzt, die Welt, folglich auch die Succession der Weltdinge und ihrer Veränderungen, sei anfangslos. Offenbar ist diese Succession an das gegenwärtige Stadium unter Voraussetzung einer bestimmten Geschwindigkeit angelangt. Wäre die Geschwindigkeit doppelt so groß gewesen, so wäre das gegenwärtige Stadium in der Hälfte der Zeit erreicht, so zwar, daß die Zeit vom letzteren Momente bis zur Gegenwart gerade so groß, als die Zeit vor demselben, also eine endliche gleich einer anfangslosen Zeit wäre[1]. Dieses ist absurd, folglich auch die Annahme einer anfangslosen Succession absurd.

d) Daß die vorhandene Welt einen Anfang gehabt hat, bestätigt die exacte Forschung. Nachweislich hat das Leben auf der Welt einen Anfang gehabt (vgl. §. 54, 3, c). Die Weltentwicklung mußte erst bei einem bestimmten Stadium angekommen sein, ehe das Leben auftreten konnte. Also müssen wir, die Entwicklung von diesem Stadium rückwärts verfolgend, an einen bestimmten Anfangspunkt gelangen, weil sonst jenes Stadium gar nicht, oder doch nicht gerade in dem Zeitmomente erreicht wäre, in welchem es wirklich erreicht ist. Dasselbe Resultat ergibt sich aus dem voraussichtlichen Ende alles Lebens. Nach der „mechanischen Wärmetheorie“ liegt nämlich in der Gravitation die allgemeine Wärmequelle, gewissermaßen die gespannte Feder, welche das ganze Weltuhrwerk in Bewegung erhält. Der Umsatz der Kräfte im

---

[1] Es sei die Zeitdauer der anfangslosen Succession bis zur Gegenwart durch die Linie ab (a ———|——— b, mit c in der Mitte) dargestellt, so daß die Welt jetzt im Entwicklungsstadium b angelangt wäre. Bei der doppelten Successionsgeschwindigkeit würde dieses Stadium schon in der halben Zeit, in c erreicht sein, so daß die endliche Zeitdauer cb gleich der anfangslosen ac wäre.

Universum kann aber nicht einen in sich selbst zurückkehrenden Cirkel bilden, sondern das Weltuhrwerk muß einmal ablaufen. Denn die einmal in Wärme verwandelte mechanische Spannkraft kann, wie Clausius mathematisch begründet hat, nie ganz in letztere zurückverwandelt werden, und da die erstere Verwandlung fortwährend stattfindet, so muß zuletzt alle Kraft im Universum die Form der Wärme annehmen und damit alles Leben in der Welt aufhören. Dieser Zustand würde aber nach Verlauf einer endlichen Zeit nahezu erreicht werden von jedem beliebigen Anfangszustande an gerechnet. Es müßte derselbe also jetzt schon erreicht sein, wenn die Welt von Ewigkeit her da wäre.

Vgl. Ad. Fick, die Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung, 1869.

5. Das Schöpfungswerk ist also ein angefangenes. Der Schöpfungsact dagegen ist nothwendig ewig, wie das Wesen Gottes selbst. Wenn aber das Wirken Gottes ohne Anfang ist, wie kann dann die Wirkung Gottes eine angefangene sein? Diese Schwierigkeit löset sich einfach dadurch, daß die Zeit erst mit der Schöpfung beginnt. Denn Schaffen und die Zeit selbst schaffen ist eins und dasselbe. So nothwendig also das Geschaffene zeitlich ist, so nothwendig liegt der Schöpfungsact in Gott außer aller Zeit. Die Welt konnte allerdings früher geschaffen sein, als sie geschaffen ist; dieses „früher" bezieht sich dann aber nicht auf den Schöpfungsact in Gott, sondern nur auf die geschaffene Welt, sofern es für sie keinen Anfang gibt, vor dem nicht ein anderer möglich gewesen wäre.

Vgl. Stentrup, das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung gegenüber der natürlichen Erkenntniß, 1870.

2. Gott als Welterhalter.

§. 77. Der Deismus.

1. Hat die Weltschöpfung uns das Entstehen der Welt erklärt, so fragt es sich weiterhin, wie die Welt sich in ihrem Bestehen zu Gott verhalte. Diese Frage hat entgegengesetzte Beantwortung gefunden von Seite des sogen. Deismus und des Theismus, indem dieser eine fortdauernde Erhaltung der Welt durch Gott behauptet, jener dieselbe leugnet.

2. Der Deismus, eine bei den Engländern des vorigen Jahrhunderts (Herbert, Toland, Collins, Thomas Chubb u. A.) sehr verbreitete Ansicht, behauptet, daß der Schöpfer die Welt ein- für allemal fertig hingestellt habe, so daß sie nun durchaus selbstständig und unabhängig

fortbestehen könne und Gottes nicht weiter bedürfe. Gott hat sich daher nach der Welterschaffung gänzlich in den Ruhestand gesetzt und überläßt die Welt ungestört sich selbst, ohne sich im Geringsten um ihre Angelegenheiten zu kümmern. Die Welt besteht und wirkt nach ihren angeschaffenen, unwandelbaren Gesetzen. Für gewöhnlich hat Gott mit ihr und in ihr nichts zu schaffen, und nur für außerordentliche Zwecke greift er zuweilen in ihren gesetzlich geregelten Gang ein. Von den fortgeschritteneren Deisten wird auch dieses ungewöhnliche Eingreifen in den regelmäßigen Weltlauf geradezu geleugnet und für unmöglich erklärt, weil der nothwendige, unwandelbare Gang der Natur dasselbe gar nicht dulde. Damit leugnet der Deismus jede übernatürliche Offenbarung und tritt dem Christenthume feindlich gegenüber. Er gibt keine andere Offenbarung Gottes zu, als welche sich durch die Schöpfung vollzogen hat, keine andere Religion, als welche die Vernunft an der Hand der Natur sich bildet. Kurz, der Deismus gestaltet sich zum Naturalismus und Rationalismus.

3. Der Deismus ist für das vernünftige Denken durchaus verwerflich. Dieses fordert so nothwendig einen allmächtigen Erhalter, wie einen allmächtigen Schöpfer der Welt. Ein geschaffenes Wesen genügt sich nicht selbst, um fortzubestehen, so wenig als es selbst sein Entstehen bewirken konnte. Wie es sich im ersten Augenblicke nicht selbst das Dasein zu geben vermochte, so auch nicht im zweiten und den folgenden Augenblicken. Könnte es durch sich fortbestehen, so hörte es auf, zufällig und bedingt zu sein. Nun verhält sich aber Gott zur Welt als die unbedingte Ursache derselben. Dieses Verhältniß muß so lange dauern, als die Welt besteht. In jedem Augenblicke also muß die Welt sich als eine durch Gott bedingte ausweisen, von Gott somit in ihrer Dauer stets abhangen. Sobald sie von ihrer Bedingtheit und Abhängigkeit befreit wäre, stände sie als unbedingte dem Unbedingten gegenüber und höbe damit die wahre Unbedingtheit Gottes auf. Zudem wurde Gott, der intelligente Welturheber, bei der Schöpfung der Welt von einem Zwecke geleitet, und er kann sich, um denselben zu erreichen, nicht gänzlich von ihr zurückgezogen haben. Indem übrigens der Deismus Gott von der Welt nicht allein unterscheidet, sondern vollständig scheidet und ihn ganz äußerlich der Welt gegenüberstellt, ist er auf dem besten Wege, über der Welt Gott ganz zu vergessen, die Welt selbst zu vergöttern und dem Pantheismus und Atheismus zu verfallen, wie dieses thatsächlich nach dem Zeugnisse der Geschichte die Ausläufe des Deismus gewesen sind.

§. 78. Der Theismus.

1. Der Theismus anerkennt einen persönlichen Gott, nicht allein, wie der Deismus, als Weltschöpfer, sondern auch als Welterhalter. Diese Welterhaltung ist aber keine bloß indirecte und negative, wie Bayle, Galuppi u. A. meinen, als wenn die geschaffene Welt durch eigene Kraft fortbestehe und von Gott nur insofern erhalten würde, als dieser sie nicht (durch einen positiven Act) vernichte, — denn eine solche Welterhaltung kommt im Grunde genommen einer deistischen Leugnung der Welterhaltung ganz gleich — sondern sie ist eine directe und positive, d. h. Gott erhält durch sein directes Wirken die Geschöpfe im Dasein; er ist unmittelbare Ursache wie ihrer Existenz, so ihrer Fortexistenz. Eben weil die Geschöpfe als solche bedingt sind, so können sie so wenig in ihrem Bestehen wie in ihrem Entstehen unbedingt sein. Sie haben das Sein nicht allein von Gott empfangen, sondern behalten es auch von ihm. Indem Gott das Sein der Dinge wollte, wollte er es auch zeitweilig dauernd. Man hat diese Welterhaltung mit Recht eine fortgesetzte Schöpfung (creatio continuata) genannt. Dieses ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Geschöpfe in jedem Daseinsmomente in's Nichts zurücksänken und jedesmal wieder neu geschaffen würden, sondern in dem Sinne, daß dieselbe Schöpfungsmacht, welche ihnen das Dasein gegeben, sie auch fortdauernd in demselben erhalte, daß also derselbe Willensact, welcher sie im Dasein erhält, auch zu ihrer Erschaffung ausreichte. In demselben Schöpfungsacte will Gott das Dasein und das zeitweilig dauernde Dasein seiner Geschöpfe. Schöpfung und Erhaltung der Welt sind somit ein und derselbe Act in Gott. Wir unterscheiden sie nach den Wirkungen dieses Actes, sofern die Schöpfung das Nichtsein der Geschöpfe voraussetzt, die Erhaltung aber die fortdauernde Wirksamkeit auf schon Daseiendes bedeutet, ohne welche Wirksamkeit die Geschöpfe in's Nichts zurücksinken würden. Daher ist die Vernichtung (annihilatio) eines Geschöpfes, welche wie die Erschaffung ein ausschließlich göttlicher Act ist, kein positiver Act, sondern nur das Aufhören der erhaltenen Wirksamkeit Gottes.

2. Der Theismus behauptet weiterhin die Nothwendigkeit der fortgesetzten Wirksamkeit Gottes nicht allein für das Sein, sondern auch für das Wirken der Geschöpfe. Gleichwie diese nicht fortbestehen können ohne den ununterbrochenen Einfluß der Schöpfermacht, so bedürfen sie auch für ihr natürliches Wirken der Mitwirkung Gottes. Gott hat den Geschöpfen nicht allein die Fähigkeit zu wirken gegeben und er-

hält diese nicht allein, sondern wirkt auch zur Bethätigung derselben mit. Dieser thätige Einfluß Gottes auf die natürliche Thätigkeit der Geschöpfe (concursus Dei naturalis) setzt die Geschöpfe in den Stand, ihre eigenen Kräfte zu gebrauchen und die entsprechenden Wirkungen zu setzen. Dazu reicht aber, wie es scheint, eine nur mittelbare Mitwirkung, d. h. die bloße Erhaltung der Fähigkeit thätig zu sein, nicht aus, sondern es ist eine unmittelbare Mitwirkung Gottes mit dem Wirken der Geschöpfe nothwendig. Ein jedes Ding wirkt ja, wie es ist. Ein Ding also, was nicht durch sich ist, kann auch nicht durch sich allein wirken. Sind die Geschöpfe als solche ganz und gar von Gott abhängig, so können sie auch in ihrem Wirken nicht von ihm unabhängig sein. Zudem bedürfen die Wirkungen der Geschöpfe zu ihrem Fortbestehen der alles erhaltenden Wirksamkeit Gottes; also wird auch ihr Entstehen nicht ohne Gottes Mitwirkung zu Stande kommen. Endlich muß der Allmächtige, welcher offenbar die Wirkungen der Geschöpfe vernichten kann, auch ihr Wirken selbst vernichten können. Dieses ist aber nur möglich, wenn dasselbe unmittelbar von Gott abhängt. Somit ist Gott an dem Wirken seiner Geschöpfe mitbetheiligt, nicht durch vorausgehende Anregung zum Wirken oder durch moralische Einwirkung, sondern durch förmliche Mitwirkung. Die Geschöpfe sind eben nur secundäre Ursachen und wirken als solche nicht ohne Mitwirkung der primären Ursache.

3. Diese Lehre des Theismus von der Erhaltung und Mitwirkung Gottes hält die richtige Mitte zwischen dem Deismus und dem Pantheismus. Zwar hat man sie als pantheistisch bezeichnet, da sie die Selbstständigkeit, das Fürsichsein der Welt beeinträchtige und alles Sein und Wirken in ihr als unmittelbar göttliches erscheinen lasse. Denn wenn das Bestehen der Welt Product des göttlichen Schöpferwillens wie das Entstehen derselben sei, dann habe die Welt kein wahres Fürsichsein. Und wenn das Wirken des Geschöpfes zugleich unmittelbar Gottes Wirken sei, dann eigne dem Geschöpfe keine wahre Selbstmacht.

4. Dieser Einwand ist ungerechtfertigt. Allerdings darf die Selbstheit und Selbstmacht der Geschöpfe durch die Mitwirkung Gottes nicht aufgehoben werden. Wir haben sie dem Occasionalismus gegenüber schon oben (§. 32) vertheidigt und können jetzt vom Standpunkte des Verhältnisses Gottes zur Welt noch folgende Momente hinzufügen: Die Geschöpfe sind Nachbilder Gottes, wesengewordene Gedanken Gottes; sie müssen daher ein wirkliches Fürsichsein und dem entsprechend eine eigene Wirksamkeit haben. Ferner, wenn Gott in der Welt unmittelbar Alles wirkte und die Geschöpfe ihm bloß Gelegenheit zu seiner Wirksamkeit gäben, dann würden diese ganz überflüssig sein. Und warum sollte

Gott der Schöpfer vielen Dingen, insbesondere den lebendigen Wesen, eine so weise, augenscheinlich die Setzung bestimmter Wirkungen bezweckende Einrichtung gegeben haben, wenn dieselben in der That nicht wirkliche Ursachen wären? Endlich werden wir weiter unten (§. 80, 5) sehen, daß Gott seine vernünftigen Wesen sittlich verpflichtet hat. Dieses bedingt aber freie Selbstthätigkeit derselben.

5. Indeß zu jener Unselbstständigkeit wird die Welt durch die theistische Lehre von der göttlichen Welterhaltung nicht erniedrigt. Die Geschöpfe haben eben kein absolutes, sondern nur ein bedingtes Fürsichsein, und weil sie dieses keinen Augenblick ihres Daseins verlieren können, so bleiben sie bedingt und der Erhaltung durch Gott bedürftig. Sie können auch nur als bedingte Wesen, als causae secundae wirken und das Mitwirken Gottes nicht entbehren. Dieses macht die wahre Immanenz Gottes in der Welt aus. Gott ist der Welt sowohl immanent als transscendent; er ist als der Unendliche von allem Endlichen verschieden, aber von keinem Endlichen geschieden, sondern jedem immanent. Allen Dingen gegenwärtig, erhält er sie im Sein und bethätigt sich bei ihrem Wirken, ohne darum das alleinige Sein und der Alleinwirker der Welt zu sein. Die Welt ohne Gott muß folgerichtig mit den Deisten verunendlicht, oder mit den Pantheisten zum wesenlosen Schein erniedrigt werden.

6. Es entsteht hier noch die Frage, wie sich die Mitwirkung Gottes zur Freiheit des Menschen, insbesondere zum Mißbrauche derselben oder zur Sünde stelle. Wäre die Mitwirkung Gottes ein den Willen physisch determinirender Einfluß, so könnte die Freiheit des Menschen dabei nicht bestehen. Allein Gott wirkt mit der Thätigkeit der Geschöpfe so mit, wie es die Natur dieser Thätigkeit bedingt. Die freie Thätigkeit aber bedingt die Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen Handlungen. Zu allen diesen möglichen Handlungen bietet Gott seine Mitwirkung, ohne zu einer von denselben zu determiniren. Die freie Willensentscheidung liegt also ganz in der Hand des Menschen. Daher ist Gott auch nicht Urheber der Sünde, wenn er zur sündlichen Handlung concurrirt. Das Böse der Sünde liegt in der verkehrten Entscheidung des freien Willens und ist insofern Menschenwerk; die sündliche Handlung rein als Thätigkeit ist an sich nicht böse und wird unter Gottes Mitwirkung hervorgebracht. Gott wirkt also zur schlechten Handlung mit, nicht sofern sie schlecht, sondern sofern sie eine Thätigkeit, eine Realität und als solche gut ist.

3. Gott als Weltregierer.

§. 79. Der Weltzweck.

1. Der Theismus behauptet gegen den Deismus nicht allein die Erhaltung, sondern auch die Regierung der Welt durch Gott. Gott regiert die Welt, d. h. er lenkt und leitet sie zu ihrem Ziele. Um diese Weltregierung zu verstehen, ist zunächst das Ziel oder der Zweck der Weltschöpfung klar zu legen. Offenbar hat Gott, die unendliche Intelligenz, nicht ohne einen Zweck geschaffen. Hier ist aber zu unterscheiden zwischen dem Zweck des Schöpfers und dem Zweck der Schöpfung (finis operantis und finis operis; vgl. §. 21, 3, b).

2. Der Zweck des Schöpfers oder die Endabsicht Gottes bei der Schöpfung ist seine absolut vollkommene Wesenheit, welche er mit unendlichem Wohlgefallen umfaßt. Deshalb hat er auch ein Wohlgefallen daran, daß Wesen außer ihm existiren als Abbilder seiner Vollkommenheit, und indem er durch einen freien Willensact ihr Dasein verursacht, will er durch dieselben sich selbst verherrlichen, nicht als ob diese Verherrlichung ihm nützte, sondern weil sie ihm gebührt. Das Schaffen ist ein freier Willensentschluß Gottes, aber wenn er schafft, so muß er dadurch sein Wesen verherrlichen wollen. Dies ist ein ewiges, durch die absolute Vollkommenheit begründetes Gesetz (lex aeterna) für Gott. Die Selbstverherrlichung, die innere Ehre ist also der Zweck des Schöpfers.

3. Der Zweck der Schöpfung oder die Bestimmung der Geschöpfe ist

a) an erster Stelle (finis primarius) die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit, die Verherrlichung des Schöpfers nach Außen oder die äußere Ehre Gottes. Da die Geschöpfe endliche Nachahmungen der unendlichen Vollkommenheit, Abbilder des göttlichen Urbildes sind, so offenbaren sie durch ihr Dasein die Vollkommenheit Gottes und verherrlichen damit sein Wesen.

b) an zweiter Stelle (finis secundarius) die Glückseligkeit der Geschöpfe, soweit sie deren fähig sind. Weil die Geschöpfe an der Vollkommenheit Gottes in endlicher Weise theilnehmen, so besitzen sie damit auch das Gute, um in ihrer Weise glücklich zu sein. Schon oben (§. 76, 3) wurde bemerkt, daß Gott, wenn er schaffend sich offenbaren wollte, auch wohl vernünftige Wesen schaffen mußte, die da befähigt sind, die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit in den Geschöpfen zu verstehen und durch freie Verähnlichung mit Gott ihn zu verherrlichen. Für diese vernünftigen Geschöpfe, die Menschen, besteht als untergeordneter

Zweck die eigene Glückseligkeit derselben. Denn das fordert die Weisheit und Güte Gottes, daß er denjenigen Geschöpfen, welchen er die Fähigkeit und das Verlangen nach Glückseligkeit gegeben hat, diese Glückseligkeit auch zugedacht habe und die Mittel zur Erreichung derselben gewähre. Dem Menschen dienen alle übrigen Geschöpfe hienieden als Mittel, um Gottes Vollkommenheit zu erkennen, zu lieben, zu verherrlichen und zu genießen. Als freies Wesen kann er allerdings seiner Bestimmung entgegenhandeln, Gott die schuldige Verherrlichung versagen; dann aber muß Gott, der absolut Heilige, durch Bestrafung des Sünders sich die ihm gebührende Verherrlichung aufrecht erhalten.

4. Der primäre und der secundäre Zweck der Schöpfung stehen in inniger Beziehung zu einander. Wenn Gott durch die vernünftige Creatur verherrlicht wird, so dient dieses zur Beseligung der letzteren; und wenn die Creatur beseligt wird, so wird Gott dadurch nach Außen am meisten verherrlicht. Denn da Gott für sich das absolute Gut, der Gegenstand seines unendlichen Wohlgefallens ist, so muß er auch für die vernünftigen Geschöpfe das höchste Gut, der höchste Gegenstand ihres Strebens sein. Indem also der Mensch seiner Hauptbestimmung gemäß Gott verherrlicht, ehrt und liebt, sichert er sich seine Glückseligkeit; und im Besitze der letzteren offenbart er am meisten die Güte und Liebe Gottes. Daß übrigens die Verherrlichung Gottes der primäre und die Glückseligkeit der Geschöpfe der secundäre Zweck der Schöpfung sei, und nicht umgekehrt, wie Hermes und Günther wollten, leuchtet unschwer ein. Gott ist allerdings schlechthin sich selbst genug und bedarf der Verherrlichung nach Außen nicht. Aber wenn er in absolut freier Weise sich nach Außen offenbaren wollte, so konnte er Außergöttliches nur wollen, weil und in sofern dieses ihm ähnlich ist und ihn daher verherrlicht. Das Wohl der Geschöpfe steht nur mittelbar in Beziehung zu Gott; es ist Folge der Verähnlichung derselben mit Gott und braucht nicht nothwendig erreicht zu werden, wohingegen die Verherrlichung Gottes durch die Geschöpfe gar nicht unerreicht bleiben darf. Gott ist auch nicht selbstsüchtig, wenn er die Verherrlichung will, die ihm gebührt, bloß weil sie ihm gebührt, und nicht, weil sie ihm nützt.

5. Gott hat also Alles seinetwegen geschaffen; er ist, wie der Ursprung, so auch das Ziel der Welt. Er ist Zweck des Schöpfers, weil er als der schlechthin Vollkommene sich selbst unendlich ehrt; er ist Zweck der Schöpfung, weil er durch diese seine Vollkommenheit offenbart und sich nach Außen verherrlicht, sowie seine Geschöpfe beglückt. Es fragt sich nun, wie Gott die Welt ihrem Zwecke entsprechend regiert.

§. 80. Die Vorsehung.

1. Die Leitung der Welt zu ihrem Endziele hin macht die göttliche Weltregierung, **Vorsehung** oder auch Fürsehung (providentia) aus. Die Realität derselben, welche der Deist läugnet, ergibt sich aus dem Gesagten von selbst. Hat Gott die Welt zu einem bestimmten Zwecke geschaffen, dann sorgt er auch dafür, daß dieser Zweck nicht vereitelt werde; dann wendet er auch die Mittel an, damit derselbe erreicht werde. Diese Mittel sind die fortwährende Erhaltung und Leitung der Welt. Nun verträgt es sich aber nicht mit der absoluten Unabhängigkeit Gottes, daß er in dieser Leitung sich bloß den selbstständigen Geschöpfen anbequeme, sondern er muß unabhängig von allen Geschöpfen schlechthin souverän regieren. Indem Gott diese Welt schuf, da bestimmte er auch die **Weltordnung** oder die Art und Weise, wie die Welt ihn verherrlichen und wie die vernünftigen Geschöpfe zugleich ihr Wohl erreichen sollten. Diese Weltordnung ist aber theils eine **physische**, theils eine **moralische**.

2. Die **physische** Weltordnung ist die Ordnung und Gesetzmäßigkeit, welche die unfreie Natur beherrscht. Gott hat diese ewig vorausbestimmt, und sie waltet mit starrer Nothwendigkeit gemäß der göttlichen Vorausbestimmung. Die Gesetzmäßigkeit in der anorganischen und besonders in der organischen Natur, die Zusammenstimmung des Verschiedensten, die Harmonie des weit Auseinanderliegenden — alles das ist ein Zeugniß der physischen Weltordnung und des mächtigen und weisen Urhebers derselben. In dieser Ordnung dient überall das Niedere dem Höheren und zuletzt dem Menschen, welcher selbst einer höheren Ordnung angehört. — Trotz der Ausnahmslosigkeit jedoch, womit die Naturgesetze walten, bleibt noch eine Menge von Ereignissen der Disposition einer höheren Freiheit offen. Ein Ziegel z. B., der vom Dache fällt, kann einen vorübergehenden Menschen tödten. Aber ohne daß ein Naturgesetz verändert wird, kann derselbe eine Minute früher oder später vorbeigehen und nicht getroffen werden. Man nennt dergleichen Ereignisse **zufällig**, sofern wir keinen nothwendigen Causalnexus bei ihnen erkennen. In Wirklichkeit liegen solche Ereignisse unmittelbar in der Hand der göttlichen Weltregierung.

3. Die **moralische** Weltordnung ist die Leitung der freien Menschenwelt, sowohl des Einzelmenschen, als der Gesammtmenschheit zu ihrem Ziele. Sie wird von denjenigen geläugnet, welche keine Willensfreiheit des Menschen anerkennen. Diese geben zwar zu, daß wir das

Bewußtsein des freien Handelns haben. Aber dieses Bewußtsein, sagen sie, könne auf Selbsttäuschung beruhen, so daß wir nur frei zu handeln meinen, weil wir wegen unserer beschränkten Einsicht die zwingenden Beweggründe unserer Handlungen nicht kennen. Ja, daß es sich wirklich so verhalte, daß unsere Freiheit in der That nur eine scheinbare sei, müßten wir annehmen, weil das freie Handeln des Menschen den regelmäßigen Weltlauf verwirrte, in welchem Alles bis auf das Kleinste durch einen nothwendigen Causalnexus verkettet sei.

4. Es ist dieses die Sprache des Fatalismus, d. h. jener Weltanschauung, wornach das ganze Weltall von starrer Nothwendigkeit beherrscht wird, alles, was in der Natur- und Menschenwelt sich ereignet, nach unabänderlicher Vorherbestimmung geschieht. Man kann einen religiösen, pantheistischen und materialistischen Fatalismus unterscheiden.

a) Der religiöse Fatalismus kennzeichnet sich in dem Glauben an das Dasein und Walten einer unergründlichen, unwiderstehlichen Macht (eines fatum), welcher der ganze Weltlauf unvermeidlich und unabänderlich unterworfen ist. Wir begegnen demselben in den altheidnischen Religionen, wo das fatum bald als eine dunkle Naturkraft, bald als eine (Schicksals-) Gottheit erscheint; ferner in der Islamitischen Religion und bei den christlichen Prädestinisten.

b) Der pantheistische Fatalismus läugnet zufolge seines Grundgedankens, daß das Absolute Alles in Allem sei, jede Selbstständigkeit und Selbstmacht des Einzelwesens. So ist nach den Stoikern alles der vernünftigen Weltseele oder dem Verhängniß unterworfen. Nach Spinoza folgen die Weltereignisse als Modi der absoluten Substanz in einer nothwendigen Reihenfolge aufeinander. Nach Hegel ist alles, was in der Welt ist und geschieht, nur eine vorübergehende Erscheinungsweise des mit dialektischer Nothwendigkeit sich unaufhörlich fortentwickelnden Absoluten.

c) Der materialistische Fatalismus läßt alles durch die Allmacht des Stoffes hervorgebracht und beherrscht sein. Der Stoff wirkt nach ewigen, unabänderlichen Gesetzen Alles in Allem.

5. Dem Fatalismus gegenüber haben wir die höchste Weltursache als einen persönlichen Weltschöpfer und Welterhalter erkannt, als einen absolut weisen und gütigen Gott, dessen Weltordnung durch freie Handlungen seiner Geschöpfe nicht durchkreuzt und verwirrt werden kann. Ohnehin erscheint uns in der physischen Weltordnung keineswegs Alles in so strengem Causalnexus, daß für freie Dispositionen gar kein Platz gelassen wäre. Im Gegentheile gibt es ohne Störung der Naturgesetze Gelegenheit genug, wo sich ein freies Handeln bethätigen könnte. Daß

aber die Menschen wirklich frei sind und ihr Freiheitsbewußtsein nicht auf Täuschung beruht, bezeugt ihnen ihr Gewissen. Gott, der Schöpfer des Menschen, ist auch Urheber seines Gewissens, des inneren Sittengesetzes. Das Gewissen aber zwingt nicht, sondern es befiehlt nur und richtet seine Befehle allein an freie Wesen. Wir sind also dem absolut freien Urheber unseres Daseins durch unsere relative Freiheit ähnlich, Abbilder der absoluten Heiligkeit, welche das vom Gewissen vorgeschriebene Gute nicht erfüllen müssen, sondern sollen. Tugend und Laster, Verdienst und Schuld, Lohn und Strafe, diese Erweise und Stützen der moralischen Ordnung, sind kein eitler Wahn.

6. Wie läßt sich aber das freie Handeln mit der göttlichen Vorsehung, welche unbedingt und unabhängig waltet, vereinigen? Daß die Mitwirkung Gottes mit dem Wirken des Menschen dessen Freiheit nicht beeinträchtigt, wurde schon hervorgehoben (vgl. §. 78, 6.). Ebenso darf auch die göttliche Weltregierung das freie menschliche Handeln nicht unmöglich machen. Gott muß in seinem Weltplane, den er von Ewigkeit im Ganzen und Einzelnen festgestellt hat, auch die freien Handlungen mit in Rechnung gebracht haben. Zu dem Ende muß er, wie auch immer, das freie Handeln voraussehen, und die ganze hier obwaltende Schwierigkeit fällt mit jener zusammen, wie bei Gott ein Vorherwissen des freien Handelns möglich sei (vgl. §. 70, 5.).

§. 81. Das Wunder.

1. Die Welt der unfreien und der freien Wesen wird nach dem Gesagten fort und fort durch die Allmacht Gottes erhalten und zu ihrem Ziele hingeleitet. Was nach den Gesetzen und durch die Kräfte der Natur geschieht, das nennen wir natürlich. Ereignet sich dagegen etwas, das die Gesetze und Kräfte der Natur übersteigt, so nennen wir es übernatürlich oder ein Wunder. Um uns den Begriff des Uebernatürlichen klar zu machen, müssen wir beachten, daß das Wort Natur bald die Gesammtheit der sichtbaren Geschöpfe, bald das jedem Dinge eigenthümliche Wesen und Wirken (vgl. §. 19, 2) bezeichnet. Wird das Wort in letzterem Sinne genommen, so gibt es vieles relativ Uebernatürliche. So sind für die anorganischen Dinge die Lebensfunctionen der organischen Wesen und für diese wieder die specifisch geistigen Thätigkeiten des Menschen relativ übernatürlich. Absolut übernatürlich aber ist eine solche Wirkung, welche die Kräfte der gesammten Geschöpfe übersteigt und nur Gott allein zum Urheber haben kann, und das eben nennen wir ein Wunder. Wunder ist also ein absolut über-

natürliches Werk, das seine Ursache nicht in einem Geschöpfe, sondern allein und unmittelbar in Gott hat. Dabei besteht die Möglichkeit, daß Gott durch ein Geschöpf Wunder wirkt, indem er dasselbe als werkzeugliche Ursache gebraucht, an dasselbe seine Wunderwirkung knüpft. Es handelt sich hier darum, ob Wunder in der Welt möglich und ob sie, falls sie wirklich eintreffen, für uns erkennbar sind.

2. Die Möglichkeit der Wunder von Seite Gottes kann im Ernste nicht beanstandet werden. Denn das Wunder ist ja nicht das an sich Unmögliche, logisch Undenkbare, sondern nur das physisch Unmögliche (vgl. §. 8, 3). So gewiß also ein allmächtiger Gott existirt, so gewiß kann er auch Wunder wirken. Aber man weiset auf die Naturordnung hin, welche von unwandelbaren Naturgesetzen getragen, keine Ausnahme von diesen Gesetzen und also kein Wunder gestatte. — Im Munde des Pantheisten und Materialisten, welche an keinen Gott, sondern nur an eine absolute Naturnothwendigkeit glauben, sowie des Deisten, welcher den Schöpfer aus der Welt ganz ausweiset, ist diese Einwendung folgerichtig und gerade so viel werth als die betreffenden Systeme; aber auf dem allein wahren theistischen Standpunkte kann sie gar nicht erhoben werden. Denn Gott ist wie der Urheber, so der unbedingte Beherrscher der Naturordnung. Die Naturgesetze sind also keine absolute Gewalten, sondern werden fort und fort von Gott wirksam erhalten. Sollte nun der Allmächtige, welcher gewöhnlich in der Natur durch die von ihm erhaltenen, gesetzmäßig wirkenden Naturkräfte thätig ist, nicht ohne die Naturgesetze unmittelbar wirken können? Er hat ja seine Allmacht durch die Naturgesetze nicht erschöpft noch beschränkt, weil er dann nicht mehr die absolute Macht wäre. Gott hebt auch, wenn er Wunder wirkt, die Naturgesetze nicht auf, noch ändert er sie, sondern läßt sie in ihrem Wirken fortbestehen. Er wirkt nur unmittelbar, ohne die Naturgesetze, und seine Wirkung, das Wunder, steht dann entweder im Gegensatze zu dem, was die Natur in diesem Falle wirken würde (contra naturam), oder es steht nicht in einem solchen Gegensatze, könnte aber entweder gar nicht natürlich geschehen (supra naturam), oder nur in ganz anderer Weise (praeter naturam).

3. Gegen die Möglichkeit der Wunder beruft man sich noch auf die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens. Habe Gott einmal gewollt, daß die Welt ihren regelmäßigen Lauf gehen solle, dann könne er nicht ohne Willensveränderung durch Wunder Ausnahmen von demselben machen. — Nun muß Gott offenbar, falls Wunder stattfinden sollten, diese so gut wie die freien menschlichen Handlungen von Ewigkeit in seinen Weltplan aufgenommen haben, und unter dieser Voraussetzung

ist bei der Wunderwirkung Gottes jede Willensänderung ausgeschlossen. Gott konnte auch nicht ohne einen bestimmten Zweck Wunder in seinen Weltplan aufnehmen, und dieser Zweck konnte kein anderer sein, als um sich unmittelbar in der Welt zu offenbaren. Wenn das aber, dann sind die Wunder nicht für die physische, sondern für die moralische Weltordnung bestimmt, für die Leitung der Menschen, welche jene unmittelbare Offenbarung verstehen können. Weil nämlich die Menschen durch ihr freies Handeln dem Willen Gottes widerstreben und verkehrte Wege einschlagen können, so war es der Weisheit und Güte Gottes durchaus angemessen, daß er von Ewigkeit beschloß, von Zeit zu Zeit durch Wunder unmittelbar seinen Willen kund zu thun, oder Wahrheiten als göttliche zu bezeugen, um die Menschen wieder auf den rechten Weg zu führen und auf demselben zu erhalten.

4. Hiernach muß das Wunder, soll es den göttlichen Zweck erfüllen, dem Menschen erkennbar sein. Nun ist das Wunder zwar ein sichtbarer Vorgang in der Natur, aber weil es sich als Ausnahme von einem Naturgesetze charakterisirt, so scheint es, daß wir erst die ganze Wirkungsfähigkeit der Naturkräfte kennen müssen, um einen bestimmten Fall als Ausnahme von denselben oder als Wunder constatiren zu können. Weil wir die Grenze des Naturmöglichen nicht kennen, meint Kant, so wissen wir auch nicht, wo die Grenze des Naturmöglichen anfängt, und folglich können wir ein Wunder nicht erkennen. — Indeß braucht man bei jedem einzelnen Wunder doch nur die Tragweite derjenigen Naturkräfte zu erkennen, die allein dabei thätig sein könnten. Aber auch dieses nicht einmal; denn es ist nicht nothwendig, daß man genau wisse, was eine Naturkraft überhaupt bewirken könne, um überzeugt zu sein, daß sie ein bestimmtes Ereigniß nicht bewirken konnte. Dieses ist der Fall, wenn das Ereigniß dem Wirken der Naturkraft geradezu entgegengesetzt, oder in einer völlig anderen Weise eintrifft. Ferner muß bei einem Wunder stets ein Gottes würdiger Zweck hervorleuchten, und wo dieser vermißt wird, da werden wir unser Urtheil über den Wundercharakter eines Ereignisses suspendiren müssen. Ueberhaupt sollen wir weder wundersüchtig, noch auch wunderscheu sein. Denn es ist eben so vernunftwidrig, ohne Grund ein Wunder leichtfertig anzunehmen, als trotz der triftigsten Gründe dasselbe hartnäckig zu läugnen.

§. 82. Das Uebel.

1. In der von Gott geleiteten und regierten Welt gibt es thatsächlich viele Uebel, nicht allein metaphysische, sondern auch physische und moralische (vgl. über die Begriffe §. 10, 3, c). Es fragt sich, wie solche mit der Weltregierung des allmächtigen, weisen, heiligen Gottes vereinbar seien. Betreffs des sogen. metaphysischen Uebels erledigt sich diese Frage sofort. Denn die endliche Welt muß nothwendig dem Unendlichen gegenüber unvollkommen, mit Negation behaftet sein. Nicht so einfach löset sich die Schwierigkeit in Bezug auf das physische und das moralische Uebel.

2. Das physische Uebel ist Privation oder Mangel dessen, was einem Geschöpfe naturgemäß zukommen sollte. Dahin gehören die Leiden, Krankheiten, Defecte der sinnlich geistigen Menschennatur. Gott hat diese nicht für sich bezweckt, als wenn ihm das Leiden seiner Geschöpfe gefallen könnte, sondern nur als Mittel zu höheren Zwecken, sei es, um das sittlich gute Streben der Menschen zu fördern, sei es, um ihre sittlichen Verkehrtheiten zu strafen und so die moralische Ordnung aufrecht zu erhalten. So verstanden steht das physische Uebel mit der Weltregierung Gottes in bestem Einklange.

3. Schwieriger ist die Rechtfertigung des moralischen Uebels oder des eigentlich Bösen, der Sünde. Man hat, um der Heiligkeit Gottes nicht zu nahe zu treten, das Böse von einem ewigen Grundwesen, einem absolut bösen Princip, oder einer ewigen Materie abgeleitet, oder dasselbe mit dem metaphysischen Uebel identificirt, für eine unvollkommene Daseinsweise des Absoluten erklärt. Alle diese Erklärungsversuche (der Persischen und Gnostischen Dualisten, der Pantheisten namentlich von Spinoza bis Schelling und Hegel) sind vernunftwidrig. Das Böse haftet nur an dem freien Willen eines geschaffenen Wesens, an dem Eigenwillen desselben, welcher selbstsüchtig sich gegen Gottes heiligen Willen auflehnt. Es gibt also kein Böses als substantielles Sein, sondern nur Böse, d. h. persönliche, durch ihre Freiheit verkehrt handelnde Wesen.

4. Daß nun Gott, der absolut Heilige, das Böse nicht für sich wollen kann, ist selbstredend. Sofern er aber diese Welt und die freien Menschen in derselben wollte, konnte er nicht umhin, das Böse zu dulden. Für den freien Menschen ist das Gute ein Seinsollendes, das Böse dagegen ein Nichtseinsollendes, aber ein Seinkönnendes. Also muß Gott auch dem freien Willen die Möglichkeit lassen, Böses zu thun. Diese

Zulassung des Bösen widerstreitet nicht der Heiligkeit und Weisheit des Weltregierers. Nicht Gott, sondern sein Geschöpf ist Urheber des Bösen, und ein solches, sündigen könnendes Geschöpf zu schaffen, lag offenbar in der freien Willensmacht Gottes. Ja, es geziemte sich für Gott, welcher durch die Weltschöpfung seine Vollkommenheit offenbaren wollte, daß er alle Arten des Nichtgöttlichen schuf, nicht allein, was nicht sündigen, sondern auch, was sündigen konnte. Zudem ist es der Weisheit Gottes angemessen, daß er Wesen mit der Freiheit zu sündigen schuf, damit deren Verähnlichung mit ihm als eine durch angestrengte Willenskraft erworbene, im Kampfe mit dem Bösen erprobte, um so werthvoller sei.

5. Die Zulassung des Bösen in der Welt bedingt aber, daß Gott dasselbe von Ewigkeit vorhergesehen und in seinem Weltplane verwerthet hat. Indem er dasselbe voraussah, benützte er es als Mittel zum Guten, zu seiner eigenen Verherrlichung und zum Wohle seiner getreuen Geschöpfe. Der böse Wille bemüht sich vergebens, den Weltplan zu vereiteln; er dient nur zur Offenbarung der unveränderlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und gibt dem guten Willen Gelegenheit, sich in der Tugend zu üben und zu stärken. So wirkt das Böse, statt den Weltplan zu durchkreuzen, vielmehr zur Förderung desselben, wie der Schatten in einem Gemälde.

6. Trotz der vielen Uebel in der Welt hat man behauptet, daß die gegenwärtige Welt unter allen möglichen Welten die beste sei. Diese Behauptung macht den absoluten Optimismus aus, welcher in Abälard, Malebranche und besonders in Leibnitz seine Vertreter gefunden hat. Nach Leibnitz konnte Gott unter unzähligen möglichen Welten wählen, aber wegen seiner absoluten Weisheit und Güte hat er nur die beste Welt ausgewählt. Mögen noch so viele Uebel in der Welt sein, jede andere mögliche Welt würde deren noch mehrere enthalten; und wenn in dieser Welt nur eines ihrer Uebel nicht vorhanden wäre, so wäre sie minder vollkommen. Bloß wegen unserer Beschränktheit überschauen wir nicht den ganzen Weltplan, worin alles vollkommen zusammenstimmt. — Dieser Optimismus ist unhaltbar. Die Welt als Abbild des göttlichen Wesens ist allerdings irgendwie vollkommen, aber nicht so, daß nicht noch vollkommenere Abbilder möglich wären. Denn von der unendlichen Vollkommenheit Gottes müssen unendlich viele Abbilder in unendlich vielen Abstufungen möglich sein. Eine Welt, über welche hinaus es keine vollkommenere geben könnte, ist ebenso unmöglich, als eine Welt, unter welcher keine unvollkommenere existiren könnte. Eine schlechthin beste Welt ist folglich nicht möglich. Zudem wäre Gott in seiner Macht beschränkt, wenn er keine bessere als diese

Welt schaffen, sowie in seiner Freiheit beeinträchtigt, wenn er nur die beste Welt zum Schaffen auswählen könnte.

7. Gott hat also nicht die beste Welt ausgewählt, aber die Welt, welche er auswählte, hat er bis in's Kleinste so geordnet, daß sie ihrem Zwecke vollkommen entspricht. Das fordert seine unendliche Güte, die Alles auf's Beste einrichten will, seine Weisheit, welche Alles auf's Zweckmäßigste anzuordnen weiß, seine Allmacht endlich, welche Alles auf's Beste ausführen kann. Der sogenannte relative Optimismus, wornach die geschaffene Welt vollkommen dem von Gott beabsichtigten Zwecke entspricht, und insofern nicht vollkommener sein könnte, als sie ist, hat also seine volle Berechtigung.

§. 83. Die Unsterblichkeit.

1. Gott erhält und regiert also die Welt zu seiner Verherrlichung und zum Wohle seiner Geschöpfe, und er benützt die Uebel in derselben, um seinen Zweck in vollkommener Weise zu erreichen. Wird aber die Welt, wie sie ist, fortbestehen, oder verändert werden, oder ganz aufhören? Die Vernunft aus sich kann diese Fragen nicht mit sicherer Gewißheit entscheiden. Es ist zunächst wahrscheinlich, daß die Welt der unfreien Natur nicht untergehen werde. Denn wir sehen bei allen Veränderungen in der Natur, daß die Stoffmasse immer dieselbe bleibt, daß kein Atom verloren geht. Bedenken wir aber, daß der Zweck der vernunftlosen Geschöpfe kein anderer ist, als Gott durch die vernünftigen Geschöpfe zu verherrlichen, so ist es nicht undenkbar, daß sie einmal als Mittel zum Zwecke überflüssig werden, da die vernünftigen Wesen auch ohne sie ihren Zweck erfüllen können. Daß aber die Vernunftwesen, die Menschenseelen ewig fortleben werden, kann die Vernunft mit völliger Sicherheit darthun.

2. Es wurde schon nachgewiesen (§. 52), daß die Seele ewig fortdauern und fortleben könne. Sollte sie einmal aufhören, so kann dieses nur dadurch geschehen, daß Gott seine erhaltende Thätigkeit zurückzieht und sie so vernichtet. Die Gründe, weshalb eine solche Vernichtung mit dem Zwecke, wozu Gott die Seele schuf, unvereinbar sei, machen den teleologischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus (vgl. §. 52, 3).

a) Gott hat der Seele Anlagen und Fähigkeiten gegeben, welche in diesem Leben ihren Zweck nicht erreichen. Wir haben zunächst einen Wissenstrieb, ein Sehnen und Suchen nach Wahrheit. In dieser Welt voll Irrthum und Zweifel findet jener Trieb keine Befriedigung.

Je mehr wir den Irrthum überwinden, je weiter wir fortschreiten im Wissen, desto mehr stoßen wir auf Geheimnisse und Unbegreiflichkeiten, desto weiter scheint uns die Wahrheit, nach welcher wir streben, entrückt. Verträgt es sich nun nicht mit der Weisheit und Güte Gottes, daß er Zwecke beabsichtigt, die nicht erreicht werden, so muß der Seele ein anderes Leben vorbehalten sein, wo das Streben nach Wahrheit sein Ziel findet.

b) Wir haben ferner einen Trieb nach Glückseligkeit, einen Durst nach möglichst vollkommener und dauernder Befriedigung unserer Bedürfnisse. Auch dieser Trieb wird hienieden nicht befriedigt, überhaupt durch kein irdisches Gut gestillt. Daher wird die Menschenbrust mit Ueberdruß am Irdischen und Vergänglichen, mit einem Sehnen nach Höherem, Besserem und Unvergänglichem erfüllt. Gleichwie Fremdlinge, die auf Bergen geboren sind, in niedrigen Gegenden von einem unheilbaren Heimweh verzehrt werden, so durchdringt uns ein unauslöschliches Sehnen nach einem höheren Orte, der Stätte eines vollkommenen Glückes. So gestaltet sich in uns der Glückseligkeitstrieb zu einem Unsterblichkeitstriebe und wir dürfen vom Urheber unseres Daseins erwarten, daß dieser Trieb in einem jenseitigen Leben die Befriedigung finden werde, welche ihm hienieden versagt ist.

c) Hörte die Seele mit dem Tode des Menschen auf, so wäre das Meisterwerk der Schöpfung in einer unglücklicheren Lage, als die niederen Geschöpfe, insbesondere die Thiere. Das Thier strebt nur nach Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse; es weiß nicht um seine Lage und kann sich nicht bewußt werden, daß es unglücklicher sei als andere Wesen. Der Mensch strebt nicht allein nach Sinnlichem, sondern auch nach Uebersinnlichem, Ewigem; er weiß, daß sein Streben hienieden keinen befriedigenden Erfolg hat, und er kann sich seiner ungünstigen Lage im Verhältniß zu anderen Wesen bewußt werden. Nur die Aussicht auf eine bessere Zukunft vermag ihn zu beruhigen, und er darf diese mit vollem Rechte von der Weisheit und Güte Gottes erwarten.

d) Der absolut heilige Gott verpflichtet den Menschen durch das Gewissen, den göttlichen Willen zur beständigen Richtschnur seines Handelns zu machen. Um dieser Verpflichtung nachzukommen, muß er auf manche Annehmlichkeit des Lebens verzichten, unter Umständen das Leben selbst aufopfern, und er findet in dem Bewußtsein des sittlichen Handelns allein keinen befriedigenden Lohn für die Entbehrungen und Entsagungen, die Kämpfe und Leiden, die er bestehen muß. Es ist haltlos, was Strauß u. A. einwenden, daß die Glückseligkeit der Sittlichkeit immanent sei und eine andere als solche innere Belohnung zu erwarten,

schon Unsittlichkeit verrathe. Der Stoiker freilich, dem die Tugend bloß Unabhängigkeit von allem Aeußeren war, konnte in dieser auch seine Glückseligkeit zu finden vermeinen. Die wahre Tugend ist jedoch nicht stoische Selbstgenügsamkeit, wobei die unsittlichste Selbstüberhebung und Herzlosigkeit bestehen kann, sondern sie ist Einigung des eigenen mit dem göttlichen Willen, Verwirklichung der Idee des Guten in sich und nach Möglichkeit auch in Anderen. Je mehr der Mensch aber diese Sittlichkeit zu verwirklichen sucht, desto greller erkennt er die Disharmonie zwischen Sittlichkeit und ungetrübter Glückseligkeit, zwischen der Welt, wie sie ist, und wie sie nach der Idee des sittlich Guten sein sollte. Die volle Glückseligkeit, den hinreichenden Lohn gewährt die Tugend dem Menschen hienieden in sich also nicht. Daher muß, so fordert es die Idee des weisen Gottes, im Jenseits die Disharmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ausgeglichen, der Kampfspreis für das diesseitige Kämpfen und Streben gewährt werden.

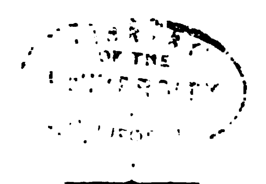
e) Weil Gott absolut heilig und gerecht ist, so kann er nicht gleichgültig zusehen, ob der Mensch das Sittengesetz befolgt oder übertritt. Vielmehr muß das Sittengesetz eine Sanction von Gott haben, so daß der Befolgung desselben der entsprechende Lohn, der Uebertretung die entsprechende Strafe folge. Diese Sanction verwirklicht sich nicht vollständig hienieden und daher muß es ein jenseitiges Leben geben, wo nach Verdienst und Mißverdienst vergolten wird.

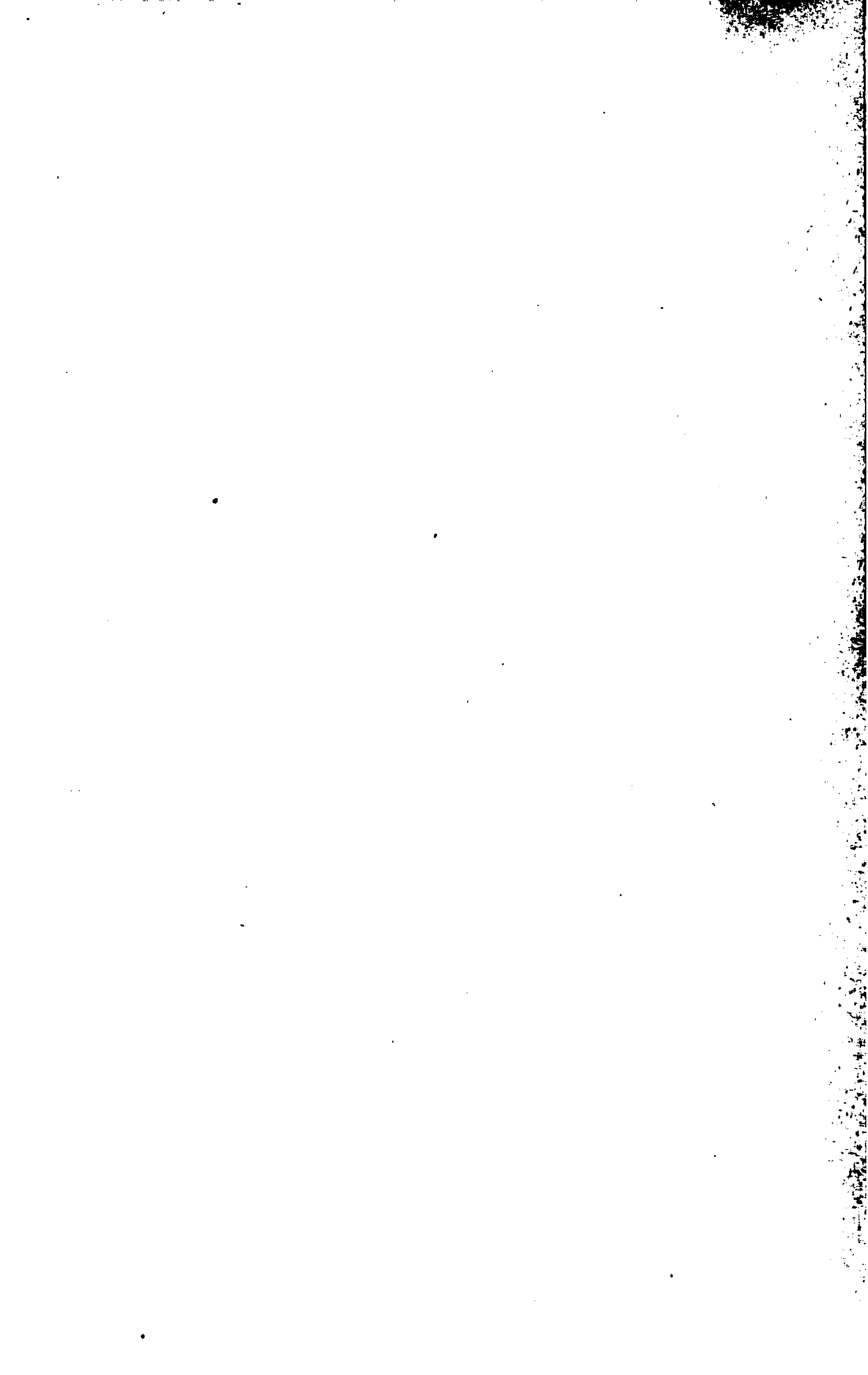
3. Die Seele wird also fortleben und zwar ewig fortleben. Denn nicht durch ein vergängliches Glück, sondern durch eine nie endende Glückseligkeit kann sie vollständig befriedigt werden. Dieses ewige Leben ist auch nicht, wie Kant u. A. wollten, als endloser Fortschritt zu denken; denn ein solcher, weil er dem Ziele nie näher kommt, ist kein Fortschritt und kann die Seele nicht glücklich machen. Soll ferner die Sanction des Sittengesetzes hinreichend, die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit vollgenügend sein, so muß der Lohn für die Tugend und die Strafe für das Laster ewig sein.

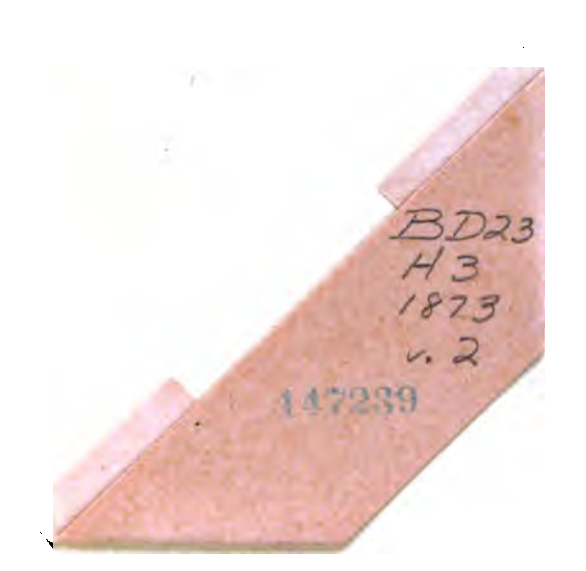
4. Die Vernunft findet es ferner durchaus angemessen, daß die Seele ihren Leib in der Ewigkeit wieder erhalte. Denn sie hat naturgemäß die Bestimmung, mit dem Leibe vereint zu leben und ist ohne denselben eine substantia incompleta. Daher verlangt sie nach dem Tode mit ihrem Leibe wieder vereinigt zu werden. Daß Gott dieses Verlangen befriedigen werde, erscheint um so vernunftentsprechender, als die Seele nur vereint mit dem Leibe die menschliche Person ausmacht, diese Person aber alles Verdienst oder Mißverdienst erworben hat, was der Vergeltung im Jenseits harrt. Daher wird Gott auch wohl der

menschlichen Person, d. h. der Seele und dem Leibe, diese Vergeltung angedeihen lassen. Gewißheit über die „Auferstehung des Fleisches" kann aber die Vernunft aus sich nicht erreichen.

5. Endlich ist es ganz vernunftgemäß, daß auch die vernunftlose Natur nicht allein ewig erhalten, sondern auch verklärt werde, so daß, nachdem die Bösen dorthin abgesondert sind, wo keine Hoffnung wohnt, alle Uebel aufhören und die Welt ein ewiges Paradies sei für die in der Verherrlichung Gottes unendlich beglückten Vernunftwesen. Allein die Vernunft kann hier nur ahnen und muthmaßen; sie vermag überhaupt, ohne ein höheres Licht, das Dunkel des Jenseits nicht aufzuhellen.






BD23
H3
1873
v. 2
147239





